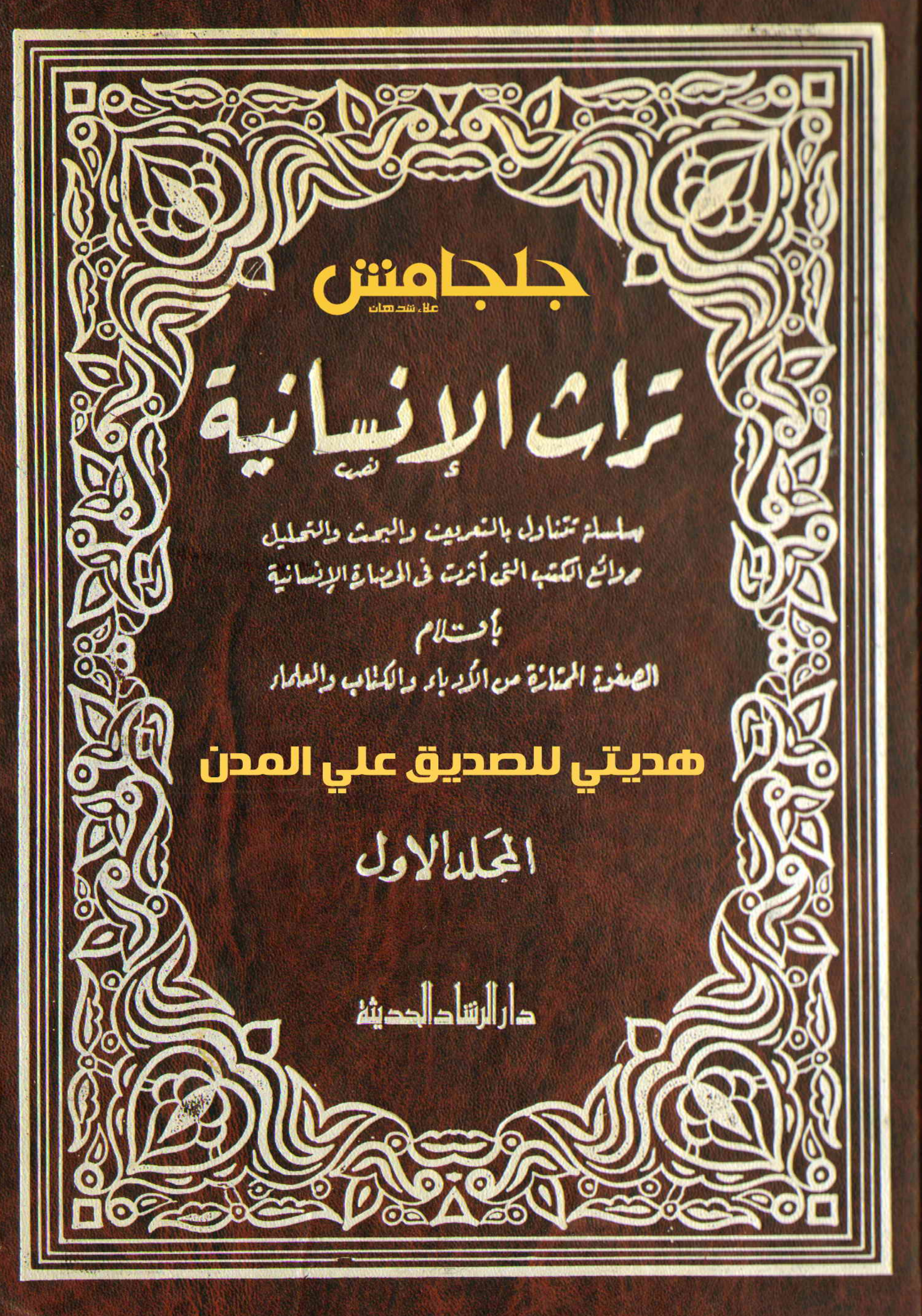

جلجامش
علاء شدهان
تراث الإنسانية
سلسلة تتناول بالتعريف والبحث والتحليل
روائع الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية
بأقلام
الصفوة الممتازة من الأدباء والكتاب والعلماء
هديتي للصديق علي المدن
المجلد الاول
دار الرشاد الحديثة

مقدّمة

تظهر فى الغرب من حين إلى حين مجموعات وسلاسل كثيرة مختلفة المنهج تدرس روائع الكتب العالمية التى أثرت فى الحضارة وتلخصها ، كما تُترجم لكتابها فى إيجاز ، وتعرض من هذه الكتب نماذج مختارة تساعد على فهمها وتبين خصائصها .

ولم تخضع هذه المجموعات لترتيب تاريخى ، أو منهج تصنيفى ، ذلك أن أذواق القرّاء وميولهم تختلف ، فما يثير خيال قارئ قد لا يثير خيال آخر ، ومن ثمّ لم يراع فيها إلا أن يصدر كل عدد منها حاوياً لألوان مختلفة من المعرفة الإنسانية .

وقد عمّت فائدة هذه المجموعات ، إذ وجد فيها جمهور المثقفين تعريفاً لأهم الكتب والكتّاب يغريهم بقراءة الأصول ، وأتاحت الفرصة لأصحاب المشاغل الجمة الذين لا يتسع وقتهم لقراءة المئات من أمهات الكتب ، أن يلموا بها إلماماً جيداً ، وأسعفت ذاكرة قارئ الأصول على تذكّر ما وعى منها ودرس .

وإذا كانت حاجة القراء الغربيين إلى مثل هذه المجموعات كبيرة فإن حاجة القارئ العربى إليها أكبر وألزم ، ذلك أن هذا القارئ لم تتيسر له بعدُ ما تيسر للقارئ الغربى من ترجمة أمينة لتلك الأصول جميعاً ، ثم إنها تقدم له زبدة المعارف الإنسانية التى لا غنى عنها فى تكوين المثقف الذى يعيش فى القرن العشرين .

وقد لاحظت المؤسسة أن جميع هذه السلاسل الغربية تكاد تهمل كل الإهمال أمهات الكتب العربية التى أثرت فى حضارة الإنسانية أثراً لا ينكر ، كما أن بعضها قد عمد إلى تلخيص أمهات الكتب العالمية تلخيصاً مخلاً فى إيجازه ، ولم يدرسها الدراسة المستوعبة ، ولم يترجم لكتابها الترجمة التى تقوم على الدرس والتحليل فى إيجاز غير مخل .

لذلك كله حرصت المؤسسة على أن تستدرك فى السلسلة التى تصدرها ما فات هذه المجموعات ، فانتقت طائفة من أمهات الكتب العربية التى أثرت فى الحضارة الإنسانية ، وخصت كل كتاب من الكتب العالمية الخالدة عربية وأجنبية ، بفصل يبدأ بترجمة موجزة مستوعبة لصاحب الكتاب ، مع عرض سريع لكتبه الأخرى ، ثم يلى ذلك تلخيص دارس للكتاب المختار وتحليل لمادته وبيان مكانته ، وإيراد شواهد منه تدل على أسلوب الكاتب وطريقته فى التفكير . ولم تهمل فى هذا السبيل أيضاً الكتب التى لا يعرف مؤلفها مثل ألف ليلة وليلة والأساطير والقصص الشعبية وما إلى ذلك .

وقد اختارت المؤسسة لكتابة هـذه الفصول طائفة من صفوة الكتاب والأدباء والعلماء وأساتذة الجامعات والمتخصصين . وراعت أن تيسر اقتناءها على جمهور القراء .. فجعلتها فى أعداد يظهر منها عدد كل شهر . على أن تجمع الفصول كلها فى خمسة مجلدات أو نحوها .

وإنى إذ أقدم سلسلة « تراث الإنسانية » إلى القراء العرب أشكر الأساتذة الأجلاء عباس محمود العقاد . والدكتور عبد الحليم منتصر . والدكتور زكى نجيب محمود . والأستاذ على أدهم على معاونتهم الصادقة للمؤسسة فى الإشراف على تحريرها . كما أشكر كتابنا الأعلام الذين أسهموا فى هذه السلسلة على الفصول القيمة التى كتبوها . وأرجو أن يكون هذا الجهد كله حافزاً إلى ترجمة أصول هـذه الأمهات الأجنبية الخالدة إلى لغتنا العربية المجيدة فتضم إلى تراثها الخالد تراث الإنسانية جمعاء . وأن يكون باعثاً لقراء العربية على العناية بأصول تراثهم العربى التليد فيقبلوا على جمعه وتحقيقه ونشره على أوسع نطاق .

والله الموفق إلى ما فيه الخير .

وزير الثقافة والإرشاد القومى

عبد القادر حاتم

أبو الطيّب المتنبى

بقلم
الأستاذ عباس محمود العقاد

علَم الشعر الأشهر فى اللغة العربية ، لم يبلغ أحد من شعرائها مبلغه من الشهرة فى حياته ولا بعد مماته . شاع ديوانه — وهو بقيد الحياة — بين أرجاء الدولة الاسلامية من أقصى المشرق فى فارس إلى أقصى المغرب فى الأندلس ، واحتفل أئمة اللغة بدرسه وتفسيره وتصحيح الأقوال فى نقده ، فلم يهمله مشتغل بالشعر من كبار النحاة واللغويين ، منذ القرن الرابع إلى هذا العصر الأخير ، وأقبل الناس على حفظ شعره وروايته إقبالهم الذى لا سلطان عليه للولاة ولا للمحكّمين فى الأدب من العلماء والنقاد . فكان « ابن العميد » . وهو أديب ذو ولاية ، ينقم عليه هذه الشهرة ، ويشكو ضعف الحيلة فى إخمال ذكره ، والغض من قدره . قال بعض صحبه :

« دخلت عليه يوماً فوجدته واجما ، وكانت قد ماتت أخته عن قريب ، فظننته واجداً لأجلها . فقلت : لا يُحزن الله الوزير ، فما الخبر ؟ قال : إنه ليغيظنى أمر هذا « المتنبى » واجتهادى فى أن أخمل ذكره ، وقد ورد علىّ نيف وستون كتاباً فى التعزية ما منها إلا وقد صدّر بقوله :

طوَى الجزيرَة ، حتّى جاءنى ، نبأ
فزِعتُ فيه بآمالى إلى الكذبِ
حتّى إذا لم يدع لى صِدقُه أملا
شرِقتُ بالدّمع حتّى كادَ يشرَقُ بى

فكيف السبيل إلى إخمال ذكره ؟ قلت : القدَر لا يغالَب ، والرجل ذو حظ من إشاعة الذكر ، واشتهار الاسم ، فالأولى ألاّ تشغل فكرك بهذا الأمر » .

وليس الأمر للحظ ، كما قال صاحب « ابن العميد » فإن أسبابه غير خفية فى عصر الرجل وفى كفايته لتلك الشهرة . ولقد كان عصره عصر التمام للثقافة العباسية ، وعصر التطلع من المتأخرين إلى مجاراة الأولين ، وعصر الغيرة العربية بعد غلبة الأعاجم على دولتها فى أواسط الدولة العباسية ، وكان تصدُّع الدولة ، وتعدُّد الأمراء على بلادها سبباً من أسباب التنافس بين أولئك الأمراء ، على ارتفاع الذكر واستحقاق المحمدة ونباهة الشأن . فكان سعى الأمراء إلى اكتساب مديح الشاعر المشهور أشدّ من سعى الشعراء إلى اكتساب جوائز الممدوحين ، وارتضى هؤلاء الأمراء من هذا الشاعر ما لم يكن يرتضيه ممدوح من مادح ، فى زمانه

ولا قبل زمانه . وقيل إن الأمير « طاهر بن الحسين » أقامه فى مكانه ، وجلس بين يديه ليستمع إلى مدحه فيه ، وكان أكبر ما يخشاه الأمير منهم أن يتخطاه الشاعر فلا يقصد إليه ، ولا يمدحه كما مدح أنداده ، فقصدوه بالدعوة قبل أن يقصدهم بالمديح .

ولكن سبباً واحداً كان له نصيب فى شهرة أبى الطيب ، لم يكن لسبب آخر ، هو الطبع العربى الذى أعانه على تمثيل أبناء قومه كما نقول فى مصطلح العصر الحديث ، فإنه عبر عن ذلك الطبع العربى أصدق التعبير فى زمن « التنبه والحساسية القومية » وجاء تعبيره عن عالمه ، حيث يشيع التعبير وتتجاوب أصـــداؤه فى النفوس والخواطر قبل الألسنة والأقلام ، لأنه كان يعبّر عن العبقرية العربية فى معترك الحياة العملية ، وهو جانب من حياة الأمة أقرب إلى الحسّ وأدعى إلى السيرورة بين أبنائها من كل جانب آخر تنطوى عليه عبقريتها ، فقد كان البحترى والمعرى عربيين يمثلان تلك العبقرية أحسن التمثيل ، هذا فى جانب الذوق الفنى وهذا فى جانب الفكر والتأمل ، ولكنهما جانبان لا يحيطان بحياة أبناء الأمة كما يحيط بها جانب الحكمة العملية أو جانب الواقع الذى يشترك فيه الشاعر بحسه وخلقه وفكره ، ويتلاقى فيه مع كل مشارك له من أبنـــاء قومه ، فى سليقته ومنطق عقله ولسانه .

وقد أعينت السليقة فى « المتنبى » بمدد وافٍ من التعلم والصناعة . فكان أوسعَ الشعراء فى زمانه معرفةً باللغة وآدابها ، وبالثقافة الأجنبية التى انتقلت إليها ، وروى عن أبى علىّ الفارسىّ علامة اللغة فى زمانه أنه سأله : كم لنا من الجموع على وزن فِعْلى ؟ فقال « المتنبى » على الأثر : حِجْلى وظِرْبَى .. قال أبوعلى : فطالعت كتب اللغة ثلاث ليال علّى أجد لهذين الجمعين ثالثاً فلم أجد ... وقيل إنه كان يحفظ ديوانى « أبى تمام » و « البحترى » وإنه جمع شعر ابن الرومى كله ، وجمع غيره من شعر النوابغ المهملين المتقدمين على زمنه ، وأضاف إلى علمه باللغة علماً بالفلسفة وأقوال المتكلمين والمعتزلة كما يظهر من معانيها المتفرقة فى قصائده الكثيرة . وروى « البغدادى » صاحب « خزانة الأدب » أنه كان فى صغره يتردد على رجل يكنى « أبا الفضل » بالكوفة « من المتفلسفة هوّسه وأضله .. » .

وبولغ فى قدرته على الحفظ ، كما بولغ فى قدرة « المعرى » و « أبى تمام » ، فروى «أبوالحسن العلوى» عن ورّاق كان يجلس إليه « المتنبى » قال : « مارأيت أحفظ من هذا الفتى « ابن عَبْدان » . قلت له : وكيف فقال : كان اليوم عندى ، وقد أحضر رجل كتاباً من كتب « الأصمعى » فى نحو ثلاثين ورقة ليبيعه ، قال : فأخذ ينظر فيه طويلاً . فقال الرجل : ياهذا أريد بيعه . وقد قطعتنى عن ذلك ، فإن كنت تريد حفظه فى هذه المدة فبعيد ! فقال : وإن كنت حفظته فمالى عليك ؟ قال : أهب لك الكتاب . قال : فأخذت الدفتر من يده فأقبل يتلوه علىّ إلى آخره ، ثم استلبه فجعله فى كمه ، فعلق به صاحبه وطالبه بالثمن ، فقال : ما إلى ذلك سبيل ، قد وهبته لى... فقلنا : أنت شرطت على نفسك هذا للغلام ، فتركه .. » .

فإذا سمحنا للمبالغة بحصتها المعهودة فى أمثال هذه الروايات ، فما يبقى من صفة القدرة النادرة على الحفظ كافٍ للتعريف بسعة محصوله من اللغة والعلم ، فى حياة لم يفرغ فيها من المطالعة ، ولم يفارق فيها كتبه ودفاتره فى حله وترحاله .

فالشعر فى ديوان هذا العبقرى المطبوع هو شعر السليقة يعينه التعلم فى ذهن متوقد يتفتح لكل ما حوله من دنيا الناس أو دنيا الطبيعة ، وقد يتناول الشعراء غيرُه بعض صور الطبيعة أو صور الحياة على السماع

تهويلا بالأوصاف المتواترة التي لا تدل على شعور صحيح بتلك الصور ، ولا على علم دقيق بما لها من خصائص التكوين وملامح الطباع ، وكذلك كان يجرى ذكر الأسـد والنسر فى أقوال الشعراء وسائر المتحدثين عنها كأنها « قوى هائلة » لا حدود لمبالغات التهويل فيها ، ولكن هذه الصور وما عداها من ظواهر الحياة لم ترد قط فى « ديوان المتنبى » إلا علمنا من تصويرها أنها مستمدة من وحى المشاهدة وشعور السليقة الواعية ، يصفها كأنها معروضة فى درس من دروس التاريخ الطبيعى التى تعرفنا بالأحياء ، كما تتميز بفصائلها وعاداتها وخصائص تكوينها .
فالأسد من حيوانات الليل التى تفترس لنفسها ، ولا تأكل من فرائس غيرها :

ومَن تكن الأسدُ الضوارى جدودَه
يكنْ ليله صبحاً ومطعمهُ غَصَباً

والنَّسر هو النسر ، بغير التبـاس بينه وبين العُقـاب ، كما يلتبس كثيراً فى أقوال الشعراء والمتحدثين :

تفدّى أتمُّ الطير عمراً سلاحَه
نسورُ الفلا أحداثُها والقشاعمُ
وما ضرّها خَلْق بغـير مخالب
وقد خلقت أسـيافه والقوائمُ

وهذه مراقبة العين البصيرة والطبيعة الواعية لهذا الطائر بجملة عاداته فى صيده وطعامه وفى حداثته وهرمه ، وفى اجتماعه وافتراقه حول الجثث التى تتخلف له ، ولا يعمل فى إزهاقها بمخلبه وطاقة بدنه .

ولقد كان الشاعر صادقاً لفطرته كصدقه لمشاهد الحياة والطبيعة من حوله . فشعره فى جملته هو شعر الجد والطموح والإقدام ، ورياضة النفس على سمت طلاّب العظائم ، وعشاق المجد والرياسة ، وقد يعرف المزح ولكنه مزح الساخر المترفع كقوله فى صباه متهكماً على صائدىْ الجُرَذ « المستغير » :

وأيُّكما كان من خلفه
فإن به عَضَّةً فى الذَّنَبْ

أو كقوله للشاعر الذى مدح الأمير بقصيدة من نظمه فى منامه :

قد سمعنا ما قلتَ فى الأحلام
وأنلناكَ بَدْرةً فى المنـام

أو كقوله فى « ابن كَروَّس » :

ويا بن كروَّسٍ يا نصفَ أعمى
وإنْ تَفْخَرْ فيا نصفَ البصيرِ

وربما عرف الغزل ، ولكنه غزل المنعم بحبه فيراه نعم الجزاء لمن ينعم عليه بحسنه :

وصلينا نَصِلْكِ فى هذه الدنْ
يـا فإنَّ المُقـامَ فيها قليـلُ

أما الخمر والقَصْف والمجون فما له وما لها ؟ كما قال :

يَشْغلُنى عنها وعن غيرها
تَوْطينِـىَ النفسَ ليوم الطِّعانِ

ولا يعسر على الناقد أن يستخرج من ديوانه مذهبا كاملا فى « فلسفة القوة » كمذهب « نيتشه » فى أصوله وتفصيلاته ، لم يجمعه مذهباً منسقاً مترابط الأجزاء كمذاهب فلاسفة القوة من بعده ، ولكن الشاعر المطبوع على الإيمان بعقيدة القوة هو أصلح المراجع لمن يطلب الشواهد من أولئك الفلاسفة المشتغلين بالتنسيق والتفسير .

ومن صدق الطبع فيه أن خليقة الكبرياء عنده لم تسلم من شطط العبقرية فى جماحها واندفاعها إلى الطرفين ، فقد رويت عنه أخبار تنمُّ على فرط البخل ، وأخرى تنمُّ على فرط التهوُّر ، وقلة الاكتراث لخصومه فى مواقف الخطر على الحياة ، فإذا سمحنا لهذه الأخبار بحصتها من مبالغة الحساد ، وافتراء

الأعداء فالقليل – أو الكثير – الذى يبقى منها غير مستغرب فى أطوار العباقرة من كل طراز وفى كل قبيل .

وعيوب شعره التى أحصيت عليه هى أيضاً من عيوب الطبع الذى يغلب فى النفس على صقل الصناعة وتقليم المنْجَل . فإن شعر الصنعة هو أسلم الأشعار من آفات النقص فى الصقل والتهذيب ، ولن يكون الشعر المطبوع إلا كما قال ابن الرومى معتذراً من عيوب شعره :

قولا لمنْ عابَ شِعْرَ مادحِه
أما ترى كيف رُكِّب الشجرُ ؟
رُكِّب فيه اللِّحاء والخشبُ الـ
يابس ، والشوك دونَه الثمرُ
وكانَ أوْلى بأنْ يهذِّب ما
يَخْلُقُ ربُّ الأرباب ، لا البَشَرُ

وقد عيبت عليه المبالغة والتهويل فى كثير من مدحه وفخره . وعيب عليه الوَلَع بالتصغير فى بعض هجوه . ومنه :

أذمُّ إلى هذا الزمان أهَيْلَه
فأعلمهم فَدْمٌ وأحْزَمُهم وَغْدُ

ومنه :

أفى كل يوم تحت ضِبْنى شويعرٌ
ضعيفٌ يقاوينى ، قصيرٌ يطاوِلُ

ومنه :

أخذت بمدحِه فرأيت لهواً
مقالى للأحيمق يا لئيم

ومنه :

نُوَيْبِيَّة لم تدرِ أن بُنَيَّها الـ
نُوَيْبِىّ دونَ الناس يُعبد فى مِصْرا

وعيب عليه التعقيد والتكرار . كما فى قوله :

جَفَخَتْ وهم لا يَجْفَخُون بها بهم
شِيَمٌ على الحَسَب الأغرِّ دلائل

وعيب عليه الإكثار من اسم الإشارة « ذا » فى عشرات من الأبيات . كقوله فى الأبيات التالية من قصيدة واحدة :

أذا الغصنُ أم ذا الدِّعْصُ أم أنتِ فتنةٌ
وذَيّا الذى قبَّلتُه البرقُ أم ثَغْرُ
لسانى وعينى والفؤادُ وهمَّتى
أوَدُّ اللَّواتى ذا اسمها منكِ والشَّطْرُ
وما أنا وحدى قلتُ ذا الشِّعْرَ كلَّه
ولكنَّ شعرى فيك من نفسه شعر
وماذا الذى فيه من الحُسْنِ رَوْنقاً
ولكنْ بدا فى وجههِ نحوكِ البِشْرُ

وعيبت عليه مخالفة السماع فى بعض الجموع كجمع دار على أدْؤُر . فى قوله :

أحبُّه واهوَى وأدْؤُرَه
وكلُّ حبٍّ صبابةٌ وولَه

وجمع كُوب على أكْؤُب فى قوله :

لأحبّتى أن يملَؤُا بالصَّافياتِ الأكؤُبا

وجمع أرْض على أروض فى قوله :

أروض الناس من تُرْبٍ وخَوْفٍ
وأرْضُ أبى شُجاعٍ من أمانِ

ويبدو لنا أن طبيعة الكبرياء فى « أبى الطيِّب » كان لها شأنها فى أسلوب تكبيره وتصغيره كمن ينظر إلى الدنيا من طرَفى مِجْهر يبالغ أحدهما مكبراً . ويبالغ الآخر مصغراً . كلما مضى فى المبالغة مع الفخر من ناحية والاستخفاف من ناحية أخرى . وربما كان لهذه الكبرياء شأنها كذلك مع اسم الإشارة المقتضب كأنه إشارة بظهر اليد من الترفع فى أنفة

واستعلاء ، .. أما استخدام الغريب ومخالفة السماع ، فنى سعة علم الرجل بغرائب اللغة وقواعد القياس تفسير كاف لإســاغة أذنه مالا تسيغه الآذان التى لم تتعود سماع تلك الغرائب . وعلمه بالقياس خليق أن يجرئه على مخالفة السماع استناداً إلى القاعدة فى بعض الأوزان . وما عدا ذلك من عثرات الطبع فشأنه هنا كشأن القشر والشوك والخشب فى بواسق الأشجار . يكفر عنها الثمر الشهىُّ والظلُّ الوارف والشأوُ الرفيع .

ويظهر أن النظر من الطرفين المتقابلين كان قسمة أبى الطيب من أهل زمانه كما كان قسمتهم منه ، بل قسمة جميع الأشياء من نظرته إليها فى حالتى غضبه ورضاه ، فقد تنازع الناس أمره حتى تباعدت شقة الخلاف بين المعجبين به والمنكرين عليه ، فمن أعجب به رفعه إلى الذروة التى لا ذروة فوقها ، ومن أنكر عليه جرّده من كل فضل ، ورجع بكل مزية من مزاياه التى لاتنكر إلى الشعراء أو الحكماء من قبله ، ولجَّ هؤلاء المنــكرون فى تصغير نسبه كما لجوا فى تصغير أدبه ، فدعوه « ابن السقّاء » وقال قائلهم :

أىّ فضل لشاعر يطلب الفضْ
لَ من الناس بُكرة وعشيًّا
عاش حيناً يبيعُ فى الكوفة الما
ءَ وحينــا يبيع ماء المُحَيَّا

والرجل لم يفخر قط بنسبه . بل ردّد غير مرة كلاماً صريحاً فى معنى قوله :

لا بقومى شَرُفتُ بلْ شرُفوا بى
وبنفسى فَخَرْتُ لا بجُدودِى

ولكن غلوَّ حاسديه فى تصغير نسبه ظاهر من تسمية أبيه بـ « السقّاء » لأن له جملا كان يحمل الماء عليه إلى المدينة ، ولا عار بالسقاية على عامل كادح لرزقه ، ولكن الذى يسمِّى مورد الماء إلى محلة قومه سقاء يكشف عن شهوة للتحقير لا يسلم منه مدير شركة الماء فى مدينة من المدن على ألسنة الحســاد والمبغضين ! .

والذى روى عن أبيه . أنه كان رجلا كريما . حسن القيام على تربية ابنه . ويدفع به إلى أساتذة عصره . وأطراف البادية من حوله . لتقويم لسانه . وتهذيب فكره .

ويقول الثعالبى فى اليتيمة : وذكرت الرواة أنه ولد بالكوفة فى كندة سنة ثلاث وثلاثمائة . وأن أباه سافر به إلى بلاد الشام . ثم لم يزل ينقله من باديتها إلى حضرها . ومن مدرها إلى وبرها . ويسلمه إلى المكاتب . ويردّده فى القبائل . ومخايله نواطق الحسنى عنه . وضوامن النُّجْح فيه . حتى توفى أبوه ، وقد ترعرع أبو الطيب . وشعر وبرع »

والمشهور من نسبته أنه هو : أحمد بن الحسين ابن مرة بن عبد الجبار الجعفى الكندى نسبة إلى محلة كندة بالكوفة .

والمتفق عليه : أنه كان من المبكّرين فى نبوغه . فقد مات وهو فى مخمسين بعد أن ملأ الدنيا شهرة وشعراً زهاء ربع قرن من عنفوان صباه إلى يوم مصرعه . وقيل : إنه آنس من نفسه قدرة يطمح بها إلى دعوى النبوة وهو فى نحو العشرين .. ولا يبعد أن يكون الرجل قد فعلها فى دفعة من دفعات الصبا والغرور . لأنه نشــأ فى عصر المغامرات فى طلب الرياسة ديناً ودنيا .. وشهد بعينه من الفتن الدينية على عهد القرامطة ما يوسوس للطامع على غراره بتجربة حظه فى إحدى مغامراتها . واختلطت فى زمانه دعوة الباطنية بدعوة القرامطة . وكان يزعم الزاعمون أن هؤلاء يدينون بـ « بالمانوية » أى بالأصلين النور والظلمة ، وهى النحلة القديمة التى ذكرها المتنبى فى شعره . ولعله لقى أناساً من أتباعها من المجوس فى

الكوفة . لقربها من البلاد الفارسية . وسمع من أسرار الفلسفة ما « هوّسه » وأصله كما قال بعض مؤرخيه فيما تقدم . ثم ذهبت صدمة التجارب بغواية هذه « الهوسة » الصبيانية . وتركت بعدها « هوسته » التى لم تفارقه بطلب الرياسة من طريق الولاية . فإن كانت هذه الغواية أمراً لا يستبعد من الرجل فى دفعة صباه وغروره . فلنذكر كذلك أن افتراءها غير بعيد على خصومه . وأن العلامة ابن جنّى ربما كان قد ذكر الصواب حين قال : إنه لقب بالمتنبى بقوله :

أنا فى أمّة تداركها اللـ
ـهُ غريبٌ « كصالح » فى « ثمود »

ما مُقامى بأرض نَخْلَة إلا
كمُقام « المسيح » بين اليهودِ

ومجمل تاريخ أبى الطيب بعد ما نسب إليه من دعوى النبوة : أنه لحق بالأمير العربى التغلبىّ «أبى الحسن على الملقب بسيف الدولة » أمير الدولة الحمدانية . ولم يزل مصاحباً له فى حله وترحاله وحربه وسلمه . حتى وقعت الوقعة بينه وبين « ابن خالويه » فضربه هذا بمفتاح فى يده . ولم ينصفه « سيف الدولة » لأنه كان ينقم عليه ترفعه وتعاليه عن موالاته بالمدائح . بعد طول مكثه فى صحبته . ففارق حلب (سنة ست وأربعين وثلاثمائة) واستجاب لدعوة « كافور الإخشيدى » بمصر طمعاً فى ولاية من ولاياتها . قيل إنه كان على وعد من « كافور » بإسنادها إليه بعد وفوده عليه . ثم أخلفه الوعد . فخرج من مصر (سنة خمسين وثلاثمائة) وبالغ فى هجائه . ثم قصد إلى « عضد الدولة بن بُوَيْه » بفارس فأجزل عطيته . ثم أراد العودة إلى موطنه الكوفة بعد إلمامه بزيارة بغداد . فاجتاز بأرض « فاتك بن أبى جهل » الذى كان قد هجاه . وأفحش فى هجائه . فلقيه هذا بعصابة من « بنى ضبة » قاتلوه وقاتلهم قتالا شديداً حتى ساخت به قوائم فرسه . فتمكنوا منه فقتلوه . وتركوا جثته بالعراء . وانقضت بذلك آماله فى مجد عصره وأرفعها . حضيضٌ إلى جانب الذروة التى تمهدت له من مجد العصور . ورثاه أكثر من شاعر من كبار معاصريه . أبلغهم «أبو القاسم المظفر» الذى قال فيه :

.. رأى الناس ثانىَ المتنبى
أىَّ ثانٍ يُرَى لبِكْر الزّمان !

كانَ من نفسه الكبيرةِ فى جيْـ
ـشٍ وفى كبرياءِ ذى سلطانِ

هوَ فى شعرهِ نبىٌّ ولكنْ
ظهرَتْ معجزاتُه فى المعانى



المختار من شعر أبي الطيب المتنبي

فى هذا القسم المخصص لديوان الشاعر نتحرى فى الاختيار تقديم شعر الشواهد الذى يفسر لنا أخبار حياته، ويدل على مبلغ الأصالة فى تفكيره الذى يستوحيه من مزاجه ومن ثقافته بدافع من طبعه . وتلك هى الشواهد التى يصح أن نخرج منها بفلسفة الشاعر فى مسائل الحكمة والخلق . وذوق التعبير والبيان . وينطوى فيها كل شعر مطبوع له ، ولو كان من أغراض المديح والتخلص . التى تحسب من عرض القول ونوافل النظم . وهى لا تخلو فى كل شاعر مطبوع من دلالة على سليقته وأصالة فكره وشعوره .

ولم يكن المتنبى منفرداً بين كبار شعراء العربية بثقافته الدينية أو باطلاعه على قصص الأنبياء وأخبار الدعوات والمذاهب المعتقدة أو غير المعتقدة . فربما كان منهم من يعلم علمه بها أو يزيد عليه ؛ ولكنهم – جميعاً – لم يكن منهم واحد تسبق أسماء الأنبياء والدعاة إلى خاطره وهو ينظم قصائده ، كما سبقت هذه الأسماء إلى خاطر المتنبى فى جميع أغراضه . ولو لم تكن لها صلة بالبحث فى العقيدة أو الدين .

فهو يقول فى قصيدة من شعر المديح :

لوْ كان ذو القرنين أعملَ رأيه
لـمَّا رأى الظُّلماتِ صِرْنَ شمُوسا

أو كان صادَفَ رأسَ « عازر » سيفُه
فى يوم معركة لأعيا « عيسى »

أو كان لجُّ البحرِ مثلَ يمينه
ما انشقَّ حتى جاز فيه « موسى »

ويمدح أيضاً فيقول :

وكأنما « عيسى ابنُ مريم » ذكره
وكأن « عازر » شخصُه المقبورُ

ويقول فى المديح أيضا :

فآجرك الإله على عليل
بعثتَ إلى « المسيح » به طبيبا

ويمدح آخر فيقول :

لو كان لفظك فيهم ما أنزل الـ
ـفرقانَ والتوراة والإنجيلا

ويقول فى الشكوى :

ما مُقامى بأرض نَخْلَةَ إلاَّ
كمُقام « المسيح » بين « اليهود »

أنا فى أمَّة تداركها اللـ
ـه غريب كـ « صالح » فى « ثمود »

ويقول واصفاً :

ملاعبُ جنةٍ لو سارَ فيها
« سليمانٌ » لسار بترجمان

ويقول راثياً :

خرجوا به ، ولكل باك خلفه
صَعقات « موسى » يوم دكِّ الطُّورُ

ويقول مادحاً :

أنى يكون ، أبا البرية ، آدمٌ
وأبوك ، والثقَلان أنت ، محمدُ

ويقول مستعطفاً :

فلا تسمعنَّ من الكاشحينَ
ولا تعبأنْ بعجل « اليهود »

ويقول متغزلا :

يترشَّفْن من فمى قبُلاتٍ
هنَّ أحلى فيه من التوحيدِ

ويشير إلى قصة خاتم « سليمان » الذى ضاع وتفقده صاحبه أربعين يوماً ، ليقول إنه يزيد على تلك الأربعين ، إذ يتفقَّــد سكان الأطلال تفقُّد الشحيح :

ثبتُ بذى الأطلال إن لم أقفْ بها
وقوفَ شحيحٍ ضاعَ فى التُّرب خاتمُهْ

ويذكر دعوة « مانى المجوسى » إذ يقول متغزلا :

وكمْ لظلامِ اللّيلِ عندى من يدٍ
تخبِّر أنَّ « المانَوِيةَ » تكذِبُ

وهو يلهجُ بذكر النبوّات والدعوات يدل على اشتغال دائم بها . وليس قصاراه أن يدل على مجرد العلم بها كما علم بها غيره من الشعراء .

وفى شعره ما يدل على إحاطة بمذاهب الفلسفة التى تنكر العقيدة على كل وجهة من وجهاتها فى إجمالها . فقد جمعها بقوله هاجياً « لكافور » :

فإنه حُجّةٌ يؤذِى القلوبَ بها
من دينهِ الشّكُّ والتّعْطيلُ والقِدمُ

إذ كان الفلاسفــة المنكرون لا يخرجون عن مذهب من هذه المذاهب الثلاثة : وهى الشكوكية . والإلحاد . والقول بقدم العالم بغير حاجة إلى فاعل . وإن لم ينكروا وجود الإله كما ينكره الملحدون ...
وإشــارة المتنبى إلى مصادر الفلسفة اليونانية إشارة قارئ متعمق يعرف من أين جاءت المذاهب التى كان المرددون لأقوال الفلاسفة على السماع ينسبونها كلها تارة إلى أرسطو وتارة أخرى إلى أفلاطون ، . وحقيقة الكثير مما نسب إلى « أفلاطون » و « أرسطو » أنه من عمل « إسكنــدر الافروديسى » تلميذ أفلوطين » وملخص كتاب « الأثولوجيا » الذى عرف باسم الربوبية . واعتقد قراؤه بالعربية أنه من كتب الفلاسفة الأولين . وإلى الإسكندر هذا يشير المتنبى حين قال يمدح ابن العميد :

من مبلغ الأعــرابِ أنى بعدهم
جالست رسطاليس والاسكندرا

وسمعت بطليموس دارس كتبه
متملكاً . متبــدِّياً . متحضِّرا

وليس للحكمة اليونانية مصادر أوفى من مصادر هؤلاء الحكماء الثلاثة . وقد ظن بعض شراح الشاعر أنه عنى بالإسكندر سميه ذا القرنين . وهو خطأ يدل على الفارق بين اطلاع الشــاعر على موضوعاته الفلسفية . واطلاع الأكثرين من المتأدبين فى زمانه .

وإذا كان هذا محصوله من فلسفته الثقافية . فقد يستخرج القارئ من فلسفته المطبوعة مذهباً كاملا من مذاهب الإيمان بالقوة كمذهب « نيتشه » فى جملة قواعده . فهو دائم التفرقة بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد فى مواضع شتى من شعره ، إذ يقول :

وما فى سَطْوَةِ الأربابِ عيبٌ
وما فى ذِلَّةِ العبْدانِ عارُ

أو يقول :

إذا أنتَ أكرمت الكريمَ ملكتَهُ
وإنْ أنتَ أكرمتَ اللئيمَ تمرّدا

أو يقول مستنكراً التسوية بين الخليقتين :

تشــابهتِ البهــائمُ والعِبِدىّ
علينــــــا والموالى والصميمُ

أو يقول فى هذا المعنى :

وشرُّ ما قنَصَتْهُ راحتِى قنَصٌ
شُهْبُ البُزاةِ سواءٌ فيه والرَّخَمُ

وإنما يطلب « الامتياز » ولو بين العين والعين ، كما قال :

هو الجِدُّ حتى تفضُلَ العينُ أختَها
وحتّى يصيرَ اليومُ لليومِ سيِّدا

وإنما الحياة أبغضُ من الموت إذا تساوى فيها حظه وحظ من هو دونه :

وما موتٌ بأبغض من حياة
أرى لهمُ معى فيها نصيبا

وإنما كان طلب القوة والتمام . لا طلب البقاء والسلامة . هو قانون الحياة المثلى فى عقيدة « أبى الطيب » قبل عقيدة « نيتشه » بعدة قرون :

ولمْ أرَ فى عيُوب النَّاس عيباً
كنقصِ القادرِين على التمام

وقد ناقش مذهب « داروين » فى حب البقاء بكل صحة يدينُ بها فيلسوفُ القوّة وهو يأنف من القناعة بمجرد البقاء . فليس معنى حب البقاء عند طالب المجد إلا أنه يبقى عزة مجده . ولو كلفه ذلك أن يقتحم موارد الهلكة :

أرى كلّنا يبغى الحياةَ لنفسه
حريصاً عليها مُسْتهاماً بها صبّا
فحبّ الجبانِ النفسَ أورثهُ التُّقى
وحبُّ الشجاعِ النفسَ أوردَهُ الحَرْبا

وذاك أن مذاق الموت أطيب من مذاق الهوان عند طالب العزة والكرامة . وإن تساوى الأعزاء والأذلاء فى حب الحياة :

ومُرادُ النُّفوس أهونُ منْ أنْ
نتعادَى فيه وأن نتفانى
غير أنَّ الفتى يلاقِى المنايا
كالحاتٍ ولا يلاقِى الهوانَا

أو كما قال :

فشرُّ الحمامَيْن الزُّؤامَيْن عيشةٌ
يَذِلُّ الذى يختارُها ويُضام

وغاية الصدق فى الإبانة عن الطبع . والتعبير عن الشعور يوحى السليقة أن يكون الشاعر محيطاً باللباب من فلسفة القوة إحاطة الفيلسوف العالم الذى يعالجها تفكيراً ، أو بحثاً ودراسة لأخلاق البطولة فى حاضر زمنه . أو فى صحائف التاريخ .

* * *

بل غاية الصدق للطبع الأصيل أننا قد نستخرج أصول « فلسفة القوة » من وصف هذا الشاعر لكل ظاهرة من ظواهر الحياة ، وكل ظاهرة من ظواهر الطبيعة . فضلا عن وصف البطولة الإنسانية على مثالها الأعلى فى أشخاص ممدوحيه . ولاسيما ممدوحه ذلك البطل الحق منهم « سيف الدولة بن حمدان » .

ففى بعض مدائحه له — بعد بنائه لثغر « الحدَث » يقول :

يكلِّف « سيفُ الدولة » الجيشَ همه
وقد عجزت عنه الجيوش الخضارم
ويطلُب عندَ الناسِ ما عند نفسه
وذلكَ مالا تدّعيه الضراغم
تفدِّى أتمُّ الطير عمراً سلاحَه
نسورُ الفَلا أحداثُها والقشاعِمُ (١)
وما ضرَّها خَلقٌ بغيرِ مَخالِبٍ
وقد خُلقَتْ أسيافُهُ والقوائمُ
هل الحَدَثُ الحمراءُ تعرفُ لونَها
وتعرف أىُّ السَّاقِيَيْنِ الغمائمُ
سقتْها الغَمامُ الغُرُّ قبلَ نزولِه
فلمَّا دنا منها سقَتْها الجماجِمُ
بناها فأعلى . والقَنا يَقْرَعُ القَنا
ومَوْجُ المنايا حولَها مُتلاطِمُ
وكانَ بها مثلُ الجنون فأصبحت
ومن جثَثِ القتْلى عليها تمائمُ (٢)

(١) القشاعم : جمع قشعم ، النسر الكبير .
(٢) التميمة : تعويذة تعلق على المرضى والمجانين .

وكيفَ ترجى الرُّومُ والرُّوسُ هدْمَها
وذَا الطعْنُ آساسٌ لها ودَعَائِمُ

* * *

أتَوْكَ يجرُّونَ الحَديدَ كأنَّما
سَرَوْا بجيادٍ مالهُنَّ قَوَائِمُ

* * *

خميس بشرْقِ الأرضِ والغَرْبِ زَحْفُهُ
وفى أذُنِ الجوزَاء منــهُ زَمازِمُ
تجمَّع فيهِ كلُّ لِسْنٍ وأمةٍ
فما يَفْهَمُ الحُدَّاثُ إلا التَّرَاجِمُ

* * *

وقفتَ وما فى الموتِ شكٌ لواقفٍ
كأنَّكَ فى جفْنِ الرَّدَى وهوَ نائِمُ
تمرُّ بكَ الأبطالُ كَلْمى هزيمةً
ووجهُكَ وَضَّاحٌ وثغرُكَ باسِمٌ
تجاوَزْتَ مقدارَ الشَّجاعةِ والنُّهى
إلى قول قوم أنتَ بالغيبِ عالِمُ

* * *

وبمثل هذه الروعة يقع فى النفس وصفه للأسد من قصيدة يمدح بها فارساً آخر ، يذكر ببطولة لاتقل عن بطولة « سيف الدولة » وهو « بدر بن عمار » الذى كان يلقى الأسود بسوطه ، ويهيجها عن فرائسها وهى أشد ما تكون ضراوة وبأساً ! قال « يخاطب ابن عمار » :

أمُعَفِّرَ اللَّيثِ الهزبْرِ بسَوْطِهِ
لِمَنِ ادَّخَرْتَ الصَّارمَ المصْقُولاَ
وَقَعَتْ عَلَى الأرْدُنِّ منْهُ بليَّةٌ
نُضدَتْ بِهَا هَامُ الرِّفاقِ تُلولاَ
وَرْدٌ إذا وَرَدَ البحيرةَ شاربا
وَرَدَ الفراتَ زئيرُه والنِّيلاَ
منخضبٌ بدَمِ الفوارسِ لابِسٌ
فى غِيلِهِ منْ لِبْدَتَيْهِ غِيلاَ
ما قوبلَتْ عيناه إلا ظُنَّتا
تحتَ الدُّجى نارَ الفَريقِ حُلولاً
فى وَحْدَةِ الرُّهبان إلاَّ أنهُ
لا يعرفُ التحريمَ والتحليلاَ
يطأُ الثَّرى مترفقاً من تِيهِهِ
فكأنه آسٍ يجسُّ عَليلاَ
ويرُدُّ عُفْرَتَه إلى يافوخِهِ
حتَّى تصيرَ لرأسِهِ إكليلا

* * *

قصَرتْ مخافتُه الخطى فكأنما
ركِبَ الكميُّ جوادَه مَشْكُولاَ
ألقى فريسَتَه وبَرْبَرَ دونَها
وقرُبْتَ قُرْباً خالهُ تطفيلاَ
فتشابَهَ الْخلْقانِ فى إقدامِهِ
وتخَالفَا فى بَذْلِكَ المأكُولاَ

* * *

ما زالَ يجمعُ نفسَهُ فى زَوْرِهِ
حتَّى حَسِبتَ العَرْضَ منهُ الطُّولاَ
ويدُقُّ بالصَّدرِ الحِجارَ كأنَّه
يبغِى إلى ما فى الحَضِيضِ سبيلا
وكأنهُ غَرَّتْهُ عينٌ فادَّنَى
لا يبْصرُ الخَطْبَ الجليلَ جليلا
أنْفُ الكريم منَ الدَّنيئةِ تاركٌ
فِى عينِه العددَ الكثيرَ قليلاَ
والعارُ مضَّاضٌ وليسَ بخائفٍ
من حتْفِهِ من خافَ ممَّا قيلا

سَبَق النقاعكه بوثبة هاجمٍ
لو لمْ تُصادمْه لجازكَ ميلاَ
خذَلَتْهُ قوَّتُه وقدْ كافحتَه
فاستَنْصر التسليمَ والتَّجديلاَ
قَبضتْ منيَّتُه يديْه وعُنْقَهُ
فكأنَّما صادفْته مَغْلولاَ

* * *

وكهذا الوصف فى صدق الشعور بالقوة الحيوية حيث كانت ، قوله فى وصف فرس خرج به للصيد :

ويومٍ كَليْل العاشقينَ كَمَنْتُه
أراقِبُ فيه الشَّمسَ أيَّانَ تغرُبُ
وعينِى إلى أذُنَىْ أغرَّ كأنَّهُ
منَ الليل باقٍ بين عينيه كوكبُ
لهُ فضلة عنْ جسمِهِ فى إهابهِ
تَجىءُ على صَدْرٍ رَحيبٍ وتذهبُ
شَقَقْتُ به الظَّلماءَ أدْنِى عِنانَهُ
فيَطْغَى وأرْخيه مراراً فيلْعَبُ
وأصْرعُ أىَّ الوَحْشِ قَفَّيْتُه به
وأنزِلُ عنهُ مثلهُ حينَ أركبُ
وما الخيْل إلاَّ كالصَّديق قليلةٌ
وإنْ كَثُرَتْ فى عَيْنِ منْ لا يُجَرِّبُ

* * *

والبحيرة ماء وهواء حين نلقى عليها النظر بين ظواهر الطبيعة ، ولكنها ميدان تصطرع فيه القوى حين ينظر إليها « أبو الطيب » كما نظر إلى « بحيرة طَبَرية » :

لولاكِ لمْ أترُكِ البُحَيْرةَ والـ
ـغوْرُ دفِءٌ وماؤُها شَبِمُ (١)

والمَوْجُ مثلُ الفُحول مزبدة
تَهدِرُ فيها وما بِهَا قَطمُ (٢)
والطَّيْرُ فوق الحباب تَحْسَبُها
فرسانَ بُلْقٍ تخونُها اللُّجم
كأنَّهـــا والرِّياحُ تضربُها
جَيْشا وَغًى هَازِمٌ ومنهزِمُ

* * *

تغنَّتِ الطَّيْرُ فى جوانبِها
وجادَتِ الرَّوْضَ حولها الديَمُ
فَهْىَ كَماويَّة مُطوَّقَة
جُرِّدَ عنْها غِشاؤُها الأدَمُ

* * *

وإذا اتسعت فلسفة القوة لشىء من فلْسفة اللذة إلى جانبها سمعت لها من « المتنبى » نغمة نادرة تستغربها فى مثل قوله :

أنْعمْ ولذَّ فلِلْأمُور أواخِرٌ
أبداً إذا كانَتْ لهُنَّ أوائلُ
ما دُمْتَ من أرَبِ الحِسان فإنَّما
رَوْقُ الشَّبَابِ عليْكَ ظِلٌّ زائلُ

ولا تكاد تستغربها حتى تسمع فى القصيدة نفسها نغمة للحب كأنها قعقعة السلاح ، إذ يقول فى وصف الحسان :

الرَّاميات لنـــا وَهُنَّ نوافِرُ
والخاتلات لنا وهنَّ غوافِلُ
مِنْ طاعِنِى ثُغَرِ الرِّجال جآذر
ومن الرِّماح دَمالِجٌ وخلاخِلُ
ولِذا اسْمُ أغْطيَةِ العُيون جُفُونُها
مِنْ أنَّها عَمَلَ السُّيُوفِ عَوامِلُ

(١) شبم : أى بارد .

(٢) القطم : الشهوة

(٣) جمع ثغرة ، وهى ثغرة النحر بين الترقوتين .

وعلى شرط الإباء والأنفة تكون الحسان من أرب الفتى ، لأن الفتى – وروق الشباب يظله – هو أيضاً من أرب الحسان ، وعلى شرط الإباء والأنفة كذلك تكون للمليحة ساعتها ثم يفترقان :

ولِلْخَوْدِ منّى ساعةٌ ثمّ بيننا
فَلاةٌ إلى غير اللّقاء تُجابُ

ولا يكون منزل اللذات أبداً غير منزل الكرامة والتبجيل :

وما مَنْزِل اللّذات عندى بمنزلٍ
إذا لم أبَجَّلْ عندَهُ وأكرَّمِ

* * *

وندر من الشعراء من يحتفظ بطابعه فى مفرداته ومتفرقاته كما يحتفظ بها فى مطولاته أو جملة الأبيات من مقطوعاته ، وأبو الطيب من أوائل هؤلاء النوادر الذين يعرفون بالبيت الواحد من أشعارهم ، بل بالشطرة المنفردة من البيت ، لأنه قد عرف بأبياته التى سارت مسير الأمثال بين جمهرة من رواة الشعر لم تعرفه بغير تلك الأبيات ، ويقع النظر على أمثاله هذه حيثما تقلبت أمامه صفحات الديوان بغير إطالة ولا إنعام فى البحث والاختيار ، وهذه طائفة متفرقة منها تدل عليها ولا تحصيها ، ونتتبعها نحن بين صفحات الديوان على هذا المنوال :

على قَدرِ أهْلِ العَزْم تأتى العزائمُ
وتأتى على قَدْرِ الكِرام المكارمُ
وتعظُم فى عين الصغيرِ صغارُها
وتصغُرُ فى عين العظيمِ العظائمُ

* * *

ومنْ طلبَ الفتحَ الجليلَ فإنما
مفاتيحهُ البيضُ الخفافُ الصَّوارمُ

* * *

ومَن يجعلِ الضِّرغامَ بازًا لصيْدهِ
تصيَّدَهُ الضرغامُ فيما تصيَّدا

* * *

لقد أباحَكَ غِشًا فى مُعاملَةٍ
مَنْ كنْتَ منْهُ بغيرِ الصِّدق تنتفعُ

* * *

إنّا لفى زمَنٍ ترْكُ القبيحِ به
مِنْ أكْثرِ النَّاسِ إحسانٌ وإجمالُ
لوْلا المشقَّةُ سادَ الناسُ كلُّهم
الجود يُفْقر والإقْدام قَتَّالُ
ذِكْرُ الفتى عُمْرُه الثانى وحاجتُه
ما قاتَهُ وفضولُ العَيْشِ أشغالُ

* * *

لوْلا العُقولُ لكانَ أدْنَى ضيغمٍ
أدْنَى إلى شَرَفٍ منَ الإنسانِ

* * *

إذا ساءَ فعلُ المرءِ ساءَتْ ظنُونُه
وصَدَّق ما يَعْتادُهُ من توهُّمِ
وعادَى محبِّيه بقَوْلِ عُداته
وأصبحَ فى ليلٍ من الشَّكِّ مُظلمِ
لمَنْ تطلبُ الدنيا إذا لم تُرِدْ بها
سرورَ مُحِبٍّ أو إساءَةَ مجرمٍ ؟

* * *

تريدينَ إدراكَ المَعالى رَخيصةً
ولا بُدَّ دون الشَّهدِ مِنْ إبَرِ النَّحلِ

* * *

وإذا كانَتِ النُّفُوسُ كِبارًا
تعِبَتْ فى مُرادِها الأجْسامُ

* * *

وما ينفعُ الأسْدَ الحياءُ من الطَّوَى
ولا تُتَّقَى حتى تكون ضَواريا

* * *

ما كلُّ ما يتمنّى المرءُ يدركُه
تجرى الرياحُ بما لا تشتهى السفُنُ

* * *

أعزُّ مكانٍ فى الدُّنى ظهرُ سابحٍ
وخيرُ جليسٍ فى الزمانِ كتابُ

* * *

وأظلمُ أهلِ الأرض من باتَ حاسداً
لِمَنْ باتَ فى نعمائِهِ يتقلّبُ

* * *

وَحيدٌ من الإخوانِ فى كلِّ بلدةٍ
إذا عَظُمَ المطلوبُ قَلَّ المساعِدُ

* * *

ومِن نكدِ الدُّنيا على الحُرِّ أن يرَى
عَدوًّا لهُ ما مِنْ صداقتِهِ بُدُّ

* * *

فلا مَجْدَ فى الدُّنيا لمنْ قلَّ مالُهُ
ولا مالَ فى الدُّنيا لمن قلَّ مجدُهُ

* * *

إنما تنجحُ المقالةُ فى المَرْ
ءِ إذا صادفَتْ هوًى فى الفؤادِ

* * *

إنَّ السِّلاحَ جميعُ النَّاس تحمِلُهُ
وليس كلُّ ذواتِ المِخْلبِ السَّبُعُ

* * *

وما الحُسنُ فى وجهِ الفتى شرَفاً لهُ
إذا لمْ يكنْ فى فعلِهِ والخلائقِ

* * *

إلْفُ هذا الهواءِ أوقعَ فى الأنْ
فُسِ أنَّ الحِمامَ مُرُّ المذاقِ

وَالأسى قبْلَ فُرْقةِ الرُّوحِ عجْزٌ
والأسَى لا يكونُ بعدَ الفراقِ

* * *

وليْسَ يصِحُّ فى الأذْهانِ شَىْءٌ
إذا احتاجَ النَّهارُ إلى دَليلِ

* * *

آلةُ العيشِ صحّةٌ وشبابٌ
فإذا ولَّيا عنِ المَرْءِ ولّى
وإذا الشَّيْخُ قالَ أفٍّ فمَا مَـ
لَّ حَياةً وإنما الضَّعْفَ ملّا

* * *

إنما أنفُسُ الأنيسِ سباعٌ
يتفارَسْنَ جهرةً واغتيـــالاَ
مَنْ أطاقَ التماسَ شىءٍ غِلاباً
واغتصاباً لمْ يلتمسْهُ سؤالاَ

* * *

والظلمُ من شِيَمِ النفوسِ فإنْ تجدْ
ذا عفّةٍ فلعـلّةٍ لا يظلِمِ

* * *

وما انتفاعُ أخى الدُّنيا بناظِرِهِ
إذا استوَتْ عندَهُ الأنوارُ والظُّلَمُ

* * *

شرُّ البلادِ بلادٌ لا صديقَ بها
وشرُّ ما يَكسِبُ الإنسانُ ما يَصِمُ

* * *

من الحلْمِ أنْ تستعمِلَ الجهْلَ دُونَه
إذا اتّسعتْ فى الحلمِ طُرْقُ المظالِمِ

* * *

ومَنْ عرَفَ الأيّامَ معرفَتى بها
وبالنّاسِ روّى رُمْحَه غيرَ راحِمِ

فليسَ بمرحومٍ إذا ظفِروا به
ولا فى الرَّدَى الجارى عليهم بآثِمِ

* * *

ذُو العَقْل يَشقَى فى النّعيم بعقلِه
وأخُو الجَهالةِ فى الشقاوَةِ ينعمُ

* * *

كلما أنبَتَ الزَّمانُ قنــاةً
ركَّبَ المرْءُ فى القناةِ سِنانا

* * *

ولوَ أنَّ الحياةَ تبْقَى لِحَيٍّ
لعَــدَدْنا أضَلَّنا الشّجْعانا
وإذا لم يكُن مِنَ الموتِ بُدٌّ
فمن العجز أن تموت جبانا

* * *

كلّ ما لم يكن مِنَ الصَّعب فى الأنـ
ـفُس سَهلٌ فيها إذا هو كانا

* * *

إذا غامرتَ فى شرفٍ مرومِ
فلا تَقْنَعْ بما دونَ النُّجُوم
فطعْمُ الموتِ فى أمرٍ حقيرٍ
كَطَعْم الموتِ فى أمرٍ عظيمِ
يرَى الجُبَنَاءُ أنّ العَجزَ عقلٌ
وتلكَ خديعَةُ الطّبْع اللئيمِ

* * *

وكمْ من عائبٍ قوْلاً صَحيحاً
وآفتُهُ من الفَهْمِ السَّقيمِ
ولكنْ تأخُذُ الأسْماعُ منْهُ
علَى قَدْرِ القرائـح والفُهُومُ

* * *

مَنْ كانَ فَوْقَ محلِّ الشَّمْسِ موضِعُهُ
فلَيْسَ يرْفعُهُ شَيْءٌ وَلاَ يضَعُ

* * *

فقَدْ يُظَنُّ شُجَاعاً من به خَرَقٌ
وقد يُظَنُّ جَبَاناً من به زَمَعُ

* * *

وما الخَوْفُ إلاّ ما تخوَّفَهُ الفتَى
ومَا الأمْنُ إلاّ ما رآهُ الفتَى أمْنَا

* * *

ليستْ صبابةُ مشْتَاقٍ عَلى أمَلٍ
منَ اللّقَاءِ كمُشْتاقٍ بلا أمــلِ

* * *

ولكِنْ إذا لَمْ يحمِلِ القَلْبُ كَفّهُ
على حالةٍ لمْ يحمِلِ الكَفَ ساعِدُ

* * *

وكلٌ يرَى طُرْقَ الشّجاعةِ والنَّدى
ولكنَّ طبْعَ المرءِ للمرْءِ قائِدُ

* * *

فإنَّ قليلَ الحُبِّ بالعَقْلِ صَالِحٌ
وإنَّ كثيرَ الحُبِّ بالجَهْلِ فاسدُ

* * *

ومن سَرَّ أهْلَ الأرْضِ ثمَّ بَكى أسًى
بَكى بعُيُونٍ سَــرَّها وقُلوبِ

* * *

فرُبَّ كئيبٍ ليْسَ تنْدَى جفونُهُ
ورُبَ نَدِيِّ الجَفْنِ غيْرُ كئيبِ

* * *

وما كلُّ ذِى لبٍّ بموْتيكَ نصْحَهُ
وما كلُّ موْتٍ نصحَهُ بلبيبِ

* * *

وفى تعبٍ من يحسُدُ الشمسَ نورَها
ويطمَعُ أن يأتِى لها بضَرِيبِ

* * *

ومن صَحِبَ الدُّنيا طويلاً تقلَّبَتْ
على عينه حتَّى يَرَى صِدْقَها كِذْبا

* * *

ولستُ أبالِى بعْدَ إدراكِيَ العُلاَ
أكانَ تُراثاً ما تناوَلْتُ أم كَسْبا

* * *

إذا رأيْتَ نيوبَ اللَّيْثِ بارزَةً
فلا تظنَّنَ أنَّ الليْثَ يبتسِمُ

* * *

الهجْرُ أقتَلُ لِى ممَّا أراقبُهُ
أنا الغرِيقُ فما خوْفِى منَ البَللِ

* * *

قد ذقتُ شدَّةَ أيَّامى ولذَّتَها
فمَا حصَلْتَ على صَابٍ ولا عَسَلِ
خُذْ ما تراهُ ودَعْ شيئاً سمعْتَ بهِ
فى طلعةِ الشَّمْس مايغنيكَ عن زُحَلِ

* * *

لا تعذِلِ المشتاقَ فى أشْواقِهِ
حتى يكونَ حشاكَ فى أحشائِهِ

* * *

إن القتيلَ مضرَّجاً بدموعِهِ
مثلُ القتيل مضرجاً بدِمائهِ

* * *

ولا تطمعنْ منْ حاسدٍ فى مودَّةٍ
وإن كنتَ تُبدِيها لهُ وتنيلُ

* * *

يَهون علينا أنْ تُصابَ جسومُنا
وتَسلم أعراضٌ لنا وعُقولُ

* * *

وما كلُّ من قالَ قوْلاً وَفَى
ولا كُلَّ من سِيمَ خَسْفاً أبَى

* * *

والأمــــرُ لله رُبَّ مجتهِدٍ
ما خـــابَ إلاَّ لأنه جاهِد

* * *

فإنْ تكنْ «تغلبُ» الغلْباءُ(١) عنْصرَها
فإنَّ فى الخمْرِ معْنًى ليْسَ فى العِنَبِ

* * *

أفدِى ظِباءَ فَلاةٍ ما عرَفْن بها
مَضْغَ الكلام ولا صَبْغَ الحواجيب
ولا برزْنَ من الحمَّامِ مائلةً
أعجازهُنَّ صقيلات العراقيبِ
ومِنْ هوَى كلِّ منْ ليستْ ممَوَّهةً
تركْتُ لوْنَ مشيبى غيرَ مخْضوب
ومِنْ هوَى الصِّدْقِ فى قوْلى وعادته
رَغِبْتُ عنْ شعَرٍ فى الرأس مكذوبِ
ليْتَ الحَوادِثَ باعتْنِى الَّذى أخذَتْ
منِّى بحلْمِى الَّذِى أعطَتْ وتجريبى
فمَا الحداثةُ من حِلْمٍ بمانعةٍ
قدْ يوجَدُ الحلمُ فى الشبَّانِ والشِّيبِ

* * *

وهذه ثروة من المثل السائر لا نعلم لها نظيراً فيما يستشهد به من مفردات الشعراء الكبار ومتفرقاتهم، غير شواهد « شكسبير » فى رواياته التى زادت على الثلاثين ، وهى على رجحانها فى الكثرة لا يجد فيها

(١) تطلق الغلباء على « تغلب » قبيلة سيف الدولة .

طلاب الشواهد أمثلة أوفق لموضعها ، وأصدق فى دلالتها على تجارب الحياة من هذا الفيض الزاخر فى ديوان « أبى الطيب » على صغره ، بالقياس إلى منظوم « شكسبير » ومنثوره ، وتتساوى شواهد الشاعرين فى خصلة واحدة ، ينتفع بها نقاد الأدب الذين يخلطون بين شعر الحكمة وشعر التفكير المجرد من البواعث النفسية ، فإن كلمة الحكمة تخدع هؤلاء فيحسبونها ضرباً من حكمة التعقل المحض الذى يشبه معادلات الرياضة وحقائق الحساب ، وهى فى الواقع تحتوى من بواعث النفس وشواغل العاطفة ألواناً لا يحتويها شعر الغزل ولا شعر الحماسة ، لأنها خلاصة تجارب الحياة بما وسعت من أمل ويأس ، ومن فرح وحزن ، ومن فلاح وخيبة ، ومن حب وبغضاء ، ومن خلاف ووفاق على نوازع الحس ومذاهب الآراء ، لا يدركها الشاعر لأنه تأمل فيها بينه وبين أوراقه ومطالعاته ، ولكنه يدركها لأنه خاض غمار دنياه ، وتمرس بآفاتها ، وابتلى بما يقيمه ويقعده من أهوالها وشدائدها ، وليس رضا السامع عنها لأنها فكرة صحت حسبتها كما تصح جداول الحساب عنده ، وإنما يرضى عنها رضا الارتياح لما وافق شعوره ، ولما فسر له من غوامضه وبسط له من مغلقاته وأسراره .

وهذه هى مزية الطبع الصادق والحكمة « الحيوية » التى امتاز بها « أبو الطيب » فجعلته بحق شاعر العربية . ولسان عبقريتها وترجمان بلاغتها . وهى مزية يتممها السؤال عن مكان الفن فى لفظه ومعناه . بعد العلم بمكان « الطبع » من تعبيره . ولا بد من هذا السؤال فى التعريف بشاعر مشهور بلغ بالشهرة غاية مداها فى القرن الرابع للهجرة بعد أيام « ابن المعتز » و « مسلم بن الوليد » و « أبى تمام » وهو من قراء شعره وجامعى ديوانه كما قيل ، فقد يكون هوى الفن المصنوع امتحاناً قوياً لذلك الطبع القوى ، وبياناً لما تستطيعه فتنة الحلية البراقة من غواية المعدن الأصيل . إذا تجاذبته القوتان فى وقت واحد .

و « المتنبى » لم يُعرض عن المحسنات البديعية . ولكنه أخذ منها بالقسط الذى يأتى إليه طواعية . لخدمة طبعه لا لتسخيره واستخدامه . وأكثر ما كانت محسناته من قبيل التشريع والمقابلة والتعريف والتقسيم . وهى من وسائل تحلية المعنى بالتوضيح والتبيين وقلما تذهب مذهب التزويق والتنميق . ومن أمثلتها وهى غير قليلة فى شعره .

قوله :

فيا شوق ما أبقَى . ويالى من النَّوَى
ويا دمعُ ما أجْرَى ، وياقلبُ ما أصْبى

أو قوله :

أزورُهُمْ وسوادُ اللَّيْلِ يشْفَعُ لى
وأنْثَنِى وبياضُ الصُّبْحِ يُغْرِى بِى

أو قوله :

تَمَلَّكَها الآتى تَمَلُّكَ سالِبٍ
وفارَقَها الماضِى فِراقَ سليبْ

أو قوله :

بفَرعٍ يعيدُ اللَّيلَ والصُّبْحُ نيِّرٌ
ووجهٍ يعيدُ الصبحَ واللَّيْلُ مُظْلِمُ

أو قوله :

نُعْجٌ مَحاجِرُهُ ، دُعْجٌ نواظِرُهُ
حُمْرٌ غَفَائِرُهُ ، سودٌ غدائِرُهُ

أو قوله :

شِرَاكُها كُورُها . ومِشْفَرُها
زِمامُها . والشُّسُوعُ مِقْوَدُها

أو قوله :

بِصَارِمى مُرْتَدٍ . بِمَخْبَرَتى
مُجْتَرِىءٌ ، بِالظَّلامِ مُشْتَمِلُ

ومن محسناته ما يعد من قبيل الإدلال بالقدرة اللغوية كقوله الذى أراد أن يجمع فيه أكثر ما يجمع من الأفعال فى بيت واحد :

عِشْ ، ابْقَ ، اسْمُ ، سُدْ ، قُدْ ، جُدْ
مُرِ ، انْهَ ، اسْرِ ، فه تَسلْ
عِظِ ، ارْمِ ، صِبِ ، احْمِ ، اغْزُ ، اسْبُ
رُعْ ، زَعْ ، دِ ، ل ، اثنِ ، نُلِ
وهَذا دُعاءٌ لَوْ سَكَتَّ كُفِيتهُ
لأنّى سألتُ اللهَ فيكَ وقَدْ فَعَلْ

وقد يغرم أحياناً بتشبيهات كتشبيهات ابن المعتز التى يكثر فيها من ذكر الجواهر والكواكب كما قال متغزلا :

واستقبَلَتْ قمَرَ السَّماءِ بوَجْهِها
فَأرَتْنِى الْقَمَرَيْنِ فِى وَقْتٍ مَعا

أو كما قال :

سَفَرَتْ وَبَرْقَعَها الفِراقُ بصُفْرَة
سَتَرَتْ مَحاجِرَها ، ولَمَ تَكُ بُرْقُعا
فَكأنَّها – والدَّمْعُ يقطُرُ فوقها –
ذَهَبٌ بسِمْطَى لؤلؤٍ قَدْ رُصِّعا

فإذا أضيفت هذه الحلية الفنية إلى المعدن الأصيل فهى فى النهاية جلاء ، لما عنده من الحسن المطبوع وليست من قبيل الطلاء يمسح باليدين ، أو التمويه لا يجوز إلا بإغضاء من العينين .



الأبطال لتوماس كارلايل

بقلم
الأستاذ على أدهم

« توماس كارلايل » (١٧٩٥ - ١٨٨١) أحد الكتاب المبرزين فى تاريخ الأدب العالمى ، وقد حفل الأدب البريطانى فى القرن التاسع عشر بطائفة من كبار الكتاب والنقاد والشعراء والمؤرخين ، ولكن « كارلايل » كان مع ذلك أجلهم شأناً وأبعدهم شهرة وأسماهم مكانة . وقد كان « كارلايل » فذاً فى أسلوبه وطريقة تفكيره ، وفى أخلاقه وسمات شخصيته . غريباً فى أطواره وحالاته ، ولم تكن هذه الغرابة من النوع المصطنع ؛ ليسترعى النظر ويجتلب الشهرة ، وإنما كان سببها فرط أصالته ، وطرافة شخصيته . ولم يكن « كارلايل » كاتباً كبيراً فحسب ، وإنما كان كذلك رجلا عظيما ؛ عظيما فى شخصيته الواضحة المعالم ، الخالصة الجوهر . وفى إخلاصه وصراحته . وفى جلده العجيب على البحث والتحرى والتحقيق . ومثابرته الدائمة على التأليف والتفكير ، دون أن يعبأ بالشهرة أو بالمال ؛ وقد ظل طوال حياته يصدع برأيه ، ويدلى بحكمته ، دون أن يبالى أوقعت فى النفوس موقع القبـــول والاستحسان ، أم موقع الضيق والاستهجان ؟ ولم يكن إعجاب الجمهور به أو تقديره لأدبه وشخصيته ليحمله على أن يقول غير ما يعتقد ؛ ليستبقى هذا الإعجاب ، ويحتفظ بتلك الثقة ، وقد ظل قرابة ربع قرن وهو يشغل مكانة مرموقة بين معاصريه .

وكان رجال المدارس الفكرية المختلفة والأحزاب المتباينة يستمعون إليه فى احترام وحماسة ، أو فى شك ومخالفة ، ولكن بإصغاء واهتمام .

وكان ما يمقته « كارلايل » ويحمل عليه تظل آراؤه فيه تنتقل من فم إلى فم ، وتتردد فى الأندية المختلفة ، فيقره بعض الناس على آرائه ، ويتلقاها بعضهم بالرفض والاستنكار ، أو بالسخرية والضحك ، ولكن الاتجاهات التى كان يوافق عليها ، ويشيد بها كان يكفى ذلك ليكون دليلا على صحتها ، وباعثاً على تأييدها .

وكان جميع الناس يعلمون أنه وصل إلى تكوين معتقداته واعتناق أفكاره ، بعد أن خاض لجج التجربة الشخصية ، وبذل جهوداً فكرية ، وأنه علم نفسه قبل أن يتطلع إلى تعليم غيره ، وأنه مهما كان التقدير الذى تلقاه آراؤه ، وتظفر به رسالته ؛ فإن نزاهته وإخلاصه وصراحته فوق متناول الشكوك ، كما أن له من مؤلفاته العظيمة ما يدعم مكانته ويبعد صوته وشهرته .

وقد أخذت على « كارلايل » عيوب فى أسلوبه وتفكيره ، وأحصيت عليه ذنوب فى سلوكه الشخصى وبعض مواقفه السياسية والاجتماعية . وبعض هذه العيوب والذنوب حقيقى . لا يستطيع المماراة فيها أشد الناس تحمساً له وأقواهم إعجابا به . ولكن « كارلايل » برغم ذلك كله كاتب يلمس القلب ويثير الخيال ويهز النفس ويوحى السمو . ويحثنا على العمل لخير الإنسانية ويزيدنا كراهة للملق والرياء والنفاق . وعلاوة على ما فى أدبه من النضج الفنى والتفوق الأدبى ، فإنه كما قال عنه أستاذه العظيم « جيتى » : « قوة أخلاقية » .
ولم يكن « كارلايل » يؤمن بالمساواة ، لأنه كان كلفا بالعظمة والبطولة ، ميالا إلى التفوق والامتياز ، والناس فى نظره غير متساوين ، لأن بعضهم له مواهب عظيمة وقدرات ممتازة ، وبعضهم مجردون من المواهب عارون من الفضائل ، وكيف يستوى النابغة العبقرى والفدم الغبى ؟ وقد اتهم فى أواخر أيامه وشيخوخته بالرجعية وعبادة القوة والتنكر للديمقراطية ولكن الديمقراطية التى كرهها « كارلايل » كانت الديمقراطية الزائفة التى تعبث بالقيم وتنحى الممتازين لتوسع المجال للأدعياء والدجالين . أما ميله إلى القوة فلأنه كان يرى اقترانها بالحق ولأن الضعف فى رأيه كان يستتبع الكثير من العيوب والنقائص ، وربما يكون « كارلايل » قد اشتط فى تحامله على الديمقراطية وتشيعه للقوة ، ولكن باعث هذا مع ذلك لم يكن غلظة فى نفسه وقسوة فى طباعه فقد كان « كارلايل » رجلا كبير القلب قوى العطف شديد الرحمة ، ولكنه محب للسمو والتحليق ، معجب بالعظمة والبطولة والعبقرية ، ولكن فى إباء وشمم ، فلم يبتذل كرامته فى طلب القوة والنفوذ ، وأبى أن يندمج فى زمرة السائرين فى ركاب الأقوياء .

وقد أثر « كارلايل » فى معاصريه بأدبه وخلقه ، قال عنه الأستاذ « سيمونز » فى كتابه القيم عن حياة « كارلايل » وأفكاره « كان أسلوبه عميق الأثر فى تغيير صورة الأدب فى القرن التاسع عشر ، وكما قضى « وردزورث » و « كولردج » على الأسلوب الكلاسيكى فى قرض الشعر فكذلك قضى « كارلايل » على الأسلوب الكلاسيكى فى النثر . وقد يسر للمؤرخين سبيل الحرية الجديدة والمرونة وأوحى إلى الروائيين أنهم يستطيعون أن يتناولوا المادة المعقدة الجادة بقوة الاستنارة المضيئة التى تسمو بها ، وقد ألقى ظله بوجه خاص على « ديكنز » و « ميرديث » و « براونيج » و « راسكن » . ولا يكاد يوجد كاتب واحد من كتاب النثر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر لم يتأثر بأسلوب « كارلايل » وقال عنه الكاتب المؤرخ الأمريكى « روسكوثاير » « الانتقال إلى « كارلايل » بعد قراءة معظم المؤرخين يشبه الخروج من متحف موميات إلى جماعة من الأحياء يتنفسون » وقد أعقب التقدير العظيم الذى أصابه فى حياته حملة شديدة عليه بعد مماته ، وربما كان ذلك فى طبائع الأشياء . على أن تقلب الموازين الانتقادية وتغير الأذواق والأهواء وتبدل الأساليب الأدبية لم يستطع أن يسلب حكيم شلسى مكانته أو يجرده من عبقريته ، فمكانته بين الكتاب والمؤرخين لا تزال فى القمة ، وذكراه لا تزال ناضرة فى النفوس . وليس أدل على ذلك من الكتب المتتابعة والفصول المتوالية التى ما تنفك تتناول نواحى أدبه وإنتاجه الغزير ، وجوانب شخصيته المتعددة .

وحياة « كارلايل » مثل حياة أكثر الكتاب والمؤلفين لم تتخللها أحداث خارجية عظيمة ، فهى تكاد تكون مقصورة على مغامراته الفكرية والمؤلفات التى استأثرت بجهده واستغرقت وقته ، وحياته الزوجية وعلاقاته بأصدقائه القليلين المختارين مثل « ارفنج » و « ستيوارت مل » و « براوننج » وغيرهم من الكتاب والمفكرين .

وقد ولد « كارلايل » فى « إكليفيكان » - إحدى قرى مقاطعة « دمفريز شاير » فى إقليم « اناندال » يوم

٤ من ديسمبر سنة ١٧٩٥ أى قبل أن يبدأ « نابليون بونابرت » غزواته بأربعة أشهر وقبل أن يموت شاعر « أسكتلندة » العظيم « روبرت بيرنز » بسبعة أشهر . وكان أبوه « جيمس كارلايل » يحترف البناء . وأصبح بعد ذلك مزارعا . وكان رجلا قوى البنية . حمى الأنف . شديد التدين . قوى التعلق بمذهب « كالفن » . وكان من سلالة قوم عرفوا بصلابة الأخلاق وحدة اللسان . وبأنهم محاربون رهيبون لا تلين قناتهم لغامز . ونحدثنا ابنه « توماس » عنه بأنه على خشونة مظهره كان طيب القلب سمح النفس . ويشبه لنا بالبئر السلسة العذبة حولها الصخور الصم . وكانت « مارغريت إيتلين » زوجته الثانية ووالدة « توماس كارلايل » امرأة ورعة تقية دمثة الأخلاق شديدة الاهتمام بتوفير أسباب الراحة لنجلها « توماس » وكانت تحرص على أن يصير حينما يكبر قسيساً من أتباع الكنيسة المشيخية ، وبرغم أنه لم يحقق رغبتها فقد ظلت العلاقات بينهما مرضية ، وقد تعلمت الكتابة لتتمكن من قراءة رسائله والكتابة إليه .

وقد أرسل إلى مدرسة القرية فى الخامسة من عمره ، وبعد التحاقه بالمدرسة بسنتين ورد عنه تقرير يقول : إنه يجيد الإنجليزية ، ولما كان ناظر المدرسة لا يعرف اللغة اللاتينية ، فقد تلقى « توماس » دروساً بها على قسيس « اكليفيكان » وابنه ، وكان هذا الابن من طلبة جامعة « أدنبرة » وتقدم فى تعليمه تقدماً سريعاً ، وفى سنة ١٨٠٥ دخل مدرسة « أنان » الأولية تمهيداً لالتحاقه بالجامعة وانتظامه فى سلك الكهنوت بعد ذلك ، وقد خالف أبوه فى ذلك نصيحة أحد جيرانه الذى قال له « إن الأولاد الذين يتعلمون يحتقرون والديهم الجاهلين حينما يكبرون » وقد ذكر له أبوه هذه القصة بعد أن كبر وأتبعها بقوله « نحمد الله لأنك لم تفعل ذلك » وعلق « كارلايل » على ذلك بقوله عن أبيه « حداه اليقين النبيل على أن يدفع بى إلى عالم لم يسمح له قط بزيارته » .

وقضى « كارلايل » فى « أنان » سنتين بائستين . فقد كان غلاماً حيياً حساساً فاضطهده أقرانه الطلبة فى بادىء الأمر وكانت والدته قد استعهدت منه ألا يدفع عن نفسه هجوماً مما عرضه للكثير من الأذى حتى عيل صبره . ولم يعد الاحتمال فى طوقه . فرد رداً عنيفاً على أحد مهاجميه . وهزم فى المعركة ، ولكن هذه الحادثة مع ذلك وضعت حدا لاضطهاده وإلحاق الأذى به ، وبعد أن أمضى سنتين فى « أنان » عرف اللاتينية والفرنسية ، وألم بمبادىء الجبر والهندسة ، وبدأ اهتمامه بمطالعة التاريخ ، فقد أعجبه فى هذه الفترة كتاب المؤرخ « روبرتسن » عن « شارل الخامس » وقال عنه « إنه فتح له عوالم جديدة من المعرفة ، ومشاهد من كل ناحية » .

وفى الرابعة عشرة من عمره التحق بجامعة « أدنبرة » وظل بها حتى سنة ١٨١٤ ولما لم يكن راغبا فى أن يصبح من رجال الكنيسة كما أراد والداه فقد اشتغل ناظرا لإحدى المدارس رغم كراهته لمهنة التعليم . وإنما أراد أن يستقل بحمل أعباء نفسه حتى تتاح له فرصة اختيار العمل الذى يروقه ويرضى مواهبه ، وقام بالتعليم فى « أنان » و « كيركالدى » ، وعرف فى تلك الأيام « ادوارد ارفنج » ، ونمت بينهما صداقة كان لها تأثير كبير فى حياة « كارلايل » وكان « ارفنج » يعيره الكتب التى كان « كارلايل » يلتهمها فى سرعة مذهلة ، وكانا يبحثان معا ويتبادلان الرأى فى المشكلات الروحية التى كانت تشغل بال « كارلايل » فى هذه المرحلة من مراحل حياته ، والسنوات الأربع التى قضاها « كارلايل » فى « أنان » و « كيركالدى » كانت سنوات دراسة مستمرة وجهد متواصل ، وكان من أهم ما قرأه « كارلايل » فى خلالها كتاب « جيبون »

عن اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها ، وقد ترك هذا الكتاب العظيم فى نفسه أثراً باقياً . قال عنه « لا يستطيع الإنسان أن ينسى هذا الكتاب إلا إذا كان الإنسان نفسه جديرا بأن ينسى ، وقراءة هذا الكتاب تكوّن حقبة فى حياة الإنسان العقلية » .

وفى سنة ١٨١٨ ترك الصديقان « كبر كالدى » وأقاما فى « أدنبرة » وكان فى تلك الفترة يجتاز أزمة روحية حادة : فنبذه للمسيحية المحافظة تركه يضرب فى بيداء الشكوك ويوجه إلى نفسه أسئلة لا يجد فى نفسه القدرة على الإجابة عنها ، وبدا له أنه ليس هناك مهرب من التفسير المادى الجاف للكون وإن كانت نفسه تنفر نفوراً شديداً من قبوله ، وفكر فى أن يصير مهندساً ، وبدأ يدرس علم المعادن ، ولكنه سرعان ما ضاق به . ولو أن محاولة هذه الدراسة كان لها تأثير هام فى حياته لأنها جعلته يشرع فى دراسة اللغة الألمانية ، وحاول بعد ذلك دراسة القانون ولكنه لم يلبث أن أعرض عنها لأنها لا تقدم عوضاً عن المشاق التى يتجشمها الإنسان سوى المال ، وكان يزيد حالته سوءاً ما كان يعانيه من علة عسر الهضم التى لزمته طوال حياته ، وكان مسلاته الوحيدة فى تلك الأيام القاسية النكدة عطف أسرته التى كانت لا تعرف مشكلاته ، ولكنها مع ذلك تصفيه الود وتخصه بالرعاية ، وكان والده قد أصبح حينذاك يملك مزرعة فى مينهيل ، وكانت زيارات « كارلايل » لتلك المزرعة من الحين إلى الحين تطلقه من إسار اليأس الذى استولى عليه ، وتريحه من أثقال الهموم التى يعانيها ، وكان الدخل القليل الذى تدره عليه مهنة التدريس وكتابة بعض الفصول فى موسوعة « أدنبرة » التى كان يشرف على إخراجها « السير دافيد بروستر » لا يكاد يفى بحاجاته ويرغمه على التزام أقصى حدود الاقتصاد . وقد وصف لنا « كارلايل » اجتيازه تلك المحنة النفسية وخلاصه من أزمته الروحية فى ساعة من ساعات التجلى المعهودة فى حياة كبار المتصوفين وذلك فى كتابه المشهور السمى « سارتر ريزارتس » أو « فلسفة الملابس » وهو ترجمة ذاتية لحياته وخواطره. فهو يقول فى ختام الفصل الذى جعل عنوانه « لا الأبدية »[1] فى ذات يوم وتلك حالتى وهذا شعورى كنت أجوب شوارع « باريس » فى هجيرة مسجورة الرمضاء إذ خطر ببالى خاطر على حين غرة . فأنشأت أسائل نفسى : « ما هذا الخوف الذى يقض وسادك ؟ وما هذا الجبن الذى ينخب فؤادك ؟ أى شىء تخشى أيها الأحمق ؟ وما عسى أن يكون شر ما يترقبك فى هذا الوجود ؟ أليس هو الموت وآلام الجحيم ، وكل ما يستطيع إنسان أو شيطان أن ينزل بك من مكروه ؟ وأى شىء هذا ؟ أو لم توت قلباً فيه صبر وجلدوشجاعة وشمم ؟ أو ليس فى استطاعتك أن تصبر على البلوى وإن عظمت ، وأن تحتمل المكاره وإن فدحت ؟ أوليس فى مقدورك وأنت من أبناء الحرية أن تدوس الجحيم بقدميك ، وناره ترعى بين جنبيك ؟ ليأت القضاء بما قضى ، فهأنذا ذاهب متأهب لتلقيه متحفز لتحديه ! وبينا هذه الخواطر تدور فى خلدى شعرت كأن صيباً من النار قد غمر كيانى ، وإذا بى قد نفضت عنى إلى الأبد مقيت الخوف ، ورحت أشعر بقوة عجيبة . بقوة مجهولة كأنى روح مطلق بل كأنى إله قدير . ومن ذلك الحين تغير إحساسى بالشقاء عن سالف عهده . فاستبدلت بخوف الرعديد الجبان ، وحزن المعول الأنان غضباً مقدساً نارياً وإباء أشم حمياً ! وفى تلك اللحظة

---

(١) اعتمدت فى ترجمة هذه الفقرات المنقولة من كتاب « سارتر ريزارتس » على ترجمة الأديب الكبير الأستاذ « طه السباعى » لهذا الكتاب بعد مراجعتها على الأصل ، وترجمة الأستاذ « طه السباعى » ليست ترجمة حرفية فهى لم تخل من التصرف المقبول ، والواقع أن أسلوب كارلايل العجيب وبخاصة فى هذا الكتاب الذى عبر فيه عن موقفه من الحياة وذكر فيه خلاصة فلسفته لا يمكن ناقله إلى أى لغة من اللغات من التزام الأمانة التامة والتقيد بحرفية النص ؛ ومما يزيد قيمة ترجمة الأستاذ « طه السباعى » لهذا الكتاب اطلاعه الواسع على أدب « كارلايل » ومناحى تفكيره .

كان ميلادى الروحانى ، أو قل تعميدى النارى ، ومنذ تلك اللحظة بدأت أشعر بأنى أصبحت رجلا » .

وقد حدث هذا التحول الذى وصفه لنا « كارلايل » فى كتاب فلسفة الملابس معزواً إلى الأستاذ « تيو فلسدروخ » فى أحد أيام شهر يونيو ١٨٢١ وهو يجتاز طريق ليث فى أدنبرة بعد أن ظل ثلاثة أسابيع مسهد الجفن مضطرب الخاطر ثائر النفس ، وكان هذا الحادث نقطة تحول فى حياة « كارلايل » ، وأرجح أن دراسته للأدب الألمانى وعنايته الخاصة بأدب « جيتى » كان لهما أثر فى تقريب هذا الخلاص الروحى.

وفى شهر يونيو هذا وقعت حادثة أخرى ساعدت « كارلايل » على أن يثوب إليه رشده ويعاوده اتزانه ، فقد كان « لارفنج » تلميذة لامعة الذكاء تدعى « جين بيلى ولش » ، وكانت حينذاك تقيم مع والدتها فى « هادنجتن » ، ونشأت عاطفة حب بين الأستاذ وتلميذته ولكن « ارفنج » كان قد ارتبط بالمرأة التى أصبحت فيما بعد زوجته ، وفضلا عن ذلك فإنه كان يتأهب للرحيل إلى « لندن » ، ورأى أن « كارلايل » يمكن أن يقوم بالإشراف على دراسة الآنسة « جين ولش » وقام « كارلايل » و « ارفنج » بزيارة « هادنجتن » ، وهناك بدأت أواصر الصداقة بين « كارلايل » و « جين ولش » ، وقد انتهت هذه الصداقة بالزواج فى سنة ١٨٢٦ .

وبعد وصول « ارفنج » إلى « لندن » استشارته السيدة « بولر » فى اختيار مدرس لولديها ، فزكى لها « كارلايل » وبعد مفاوضات قبل « كارلايل » فى يناير سنة ١٨٢٢ أن يقوم بالإشراف على دراسة الصبيين ، وظل معهما سنتين ، وكان فى أثناء ذلك مقبلا على دراسة الأدب الألمانى ، وقد أثمرت هذه الدراسة مؤلفه القيم عن حياة الشاعر « شيلر » وترجمته لرواية « وليام ميستر » التى ألفها « جيتى » ، واتفق مع بعض الناشرين على ترجمة أشياء أخرى من الأدب الألمانى ، وقد وفق فى كتابه عن « شيلر » وفى ترجمته لرواية « وليام مايستر » واسترعى نظر « جيتى » الذى أعجب بكتابه عن « شيلر » وأرسل إليه رسالة مشجعة تنطوى على حسن التقدير وجميل الثناء ، وبدأ « كارلايل » يثق بملكاته الأدبية ، ورأى أنه يستطيع أن يشق طريقه إلى جانب الكتاب البارزين والنقاد المعروفين ، وترك التدريس وعاد إلى مزرعة أبيه فى « هودام هل » ليتابع ترجماته من الأدب ويفكر فى خطط لمستقبله الأدبى .

وفى سنة ١٨٢٦ تزوج الآنسة « جين ولش » وأقاما معاً فى « أدنبرة » ولكن بعد أن قضيا بها سنتين مل « كارلايل » ضجة المدن ، ووجد أنه فى حاجة إلى مكان هادىء ليفرغ للكتابة والتأليف ، فانتقل مع زوجته إلى كريجينباتوك حيث كانت تملك زوجته مزرعة منعزلة بعيدة عن الأماكن المأهولة ، وقد عرف « كارلايل » فى أثناء إقامته « بأدنبرة » الناقد « جيفرى » وكان حينذاك رئيس تحرير مجلة « أدنبرة » فأشرك « كارلايل » فى تحرير المجلة ، وخلال السنوات الست التى قضاها « كارلايل » فى « كريجينباتوك » كتب فصولا أدبية لمجلة « أدنبرة » ومجلة « فريزر » و « فورن ريفيو » ، وقد جمعت هذه الفصول فى الأجزاء السبعة المسماة « فصول متنوعة » . وقد جعلته هذه الفصول حجة فى تفسير الأدب الألمانى للإنجليز ، وفى « كريجينباتوك » كتب « كارلايل » كتاب فلسفة الملابس واعتزم الكتابة عن تاريخ الثورة الفرنسية ، ولكن برغم أن شهرته كانت قد أخذت تتعالى إلا أنه كان لا يزال يجد صعوبة فى استرعاء الأسماع والحصول على المثوبة المادية التى تسد خلته وتفى بحاجته ، وفى سنة ١٨٣٤ عقد العزم على الذهاب إلى « لندن » والإقامة بها ليشق طريقه ، ويعمل على توطيد مكانته الأدبية ، وقد حثته على ذلك زوجته ، وأقام بمنزل فى « شيين رو »

بضاحية شلسى . وقد ظل يقيم بهذا المنزل طوال السنوات الباقية من حياته وأتم كتابه عن الثورة الفرنسية فى أوائل سنة ١٨٣٧ ، وكتب فى خلال ذلك بعض الفصول الأدبية للمجلات ، ولكنه مع ذلك كان لا يزال يعانى الضيق المالى وقلة الدخل . واقترحت عليه الآنسة « هاريت مارتينو » إلقاء سلسلة من المحاضرات وجمعت الاشتراكات لها وبدأها « كارلايل » بإلقاء محاضراته عن الأدب الألمانى فى سنة ١٨٣٧ . ونجحت المحاضرات نجاحاً باهراً ، وأتبعها « كارلايل » بإلقاء ثلاث سلاسل أخرى من المحاضرات عن تاريخ الإنسان الروحى من أقدم العصور حتى عصره فى سنة ١٨٣٨ ومحاضرات عن الثورة الفرنسية فى سنة ١٨٣٩ وختمها بمحاضراته عن الأبطال وعبادة البطولة فى سنة ١٨٤٠ وقد ظفرت هذه المحاضرات بالتقدير الكبير عند إلقائها وقد ظهرت مطبوعة فى سنة ١٨٤١ فى كتاب « الأبطال وعبادة البطولة والبطل فى التاريخ » وهو ليس من كتبه الضخمة الحافلة التى أمضى السنوات الطويلة فى إعدادها مثل كتابه عن الثورة الفرنسية أو كتابه عن رسائل « كرومويل » وخطبه أو كتابه عن تاريخ « فردريك الثانى البروسى » ولكنه مع ذلك المدخل إلى فلسفته التاريخية والاجتماعية والسياسية ، وقد حاول « كارلايل » فى هذه المحاضرات بسط الكثير من أفكاره الرئيسية ، وبخاصة الأفكار التى ذكرها فى صورة رمزية شعرية فى كتاب الملابس ، كما كشف فيها عن تصوره للتاريخ ومنهجه فى استقراء حوادثه وتفهم ثوراته وانقلاباته ، وقد استهل المحاضرة الأولى بقوله الذى أوضح اتجاه المحاضرات من بادىء أمرها « التاريخ العام أو تاريخ ما أنجزه الإنسان هو فى صميمه تاريخ عظماء الرجال الذين عملوا فى هذه الدنيا ، وقد كان هؤلاء العظماء هم قادة الناس ، وهم المبتدعون والأسى والقدوات ، بل هم بالمعنى الواسع مبتكرو كل ما حاول السواد الأعظم من الناس أن يعملوه ، وكل ما نراه فى هذه الدنيا قائماً مكتملا هو بحذافيره النتيجة المادية الخارجية والتحقيق العملى والتجسيم للأفكار التى استقرت فى نفوس عظماء الرجال الذين أرسلوا إلى هذه الدنيا ، ويمكن أن يقال بحق : إن روح تاريخ العالم برمته هو تاريخ هؤلاء الرجال » .

وهؤلاء الرجال العظماء سواء كانوا شعراء أو مصلحين أو كتاباً أو رجال أعمال أو قساوسة ورجال دين فإنهم جميعاً يحملون بين جنوبهم هذا السر الغامض سر العظمة والبطولة الذى تنزّل عليهم ، وأودع فى قلوبهم . فليسوا هم من مخلوقات الظروف وصنع الحوادث ، وإنما هم الذين يخلقون الظروف ويصنعون الحوادث ويملون إرادتهم ويحققون مثلهم العليا ، ويقول عنهم « كارلايل » : «مثل هذا الرجل هو ماندعوه الرجل الأصيل الطريف ، وهو رسول موفد من المجهول اللانهائى يحمل إلينا الأخبار والبشائر ، يحملها إلينا مباشرة من الحقيقة الداخلية الباطنة للأشياء ، وهو يعيش متصلا اتصالا دائماً بهذه الحقيقة ، ولا تستطيع الاشاعات الباطلة والتخرصات الكاذبة أن تحجبها عنه ، إنه مقبل من قلب الوجود النابض وهو جزء من الحقائق الأولية للأشياء » .

ومثل هذا الرجل العظيم أو البطل لا يستطيع جهل العصر الذى يظهر فيه ونقائصه وعيوبه أن تشوه رؤيته الأصيلة أو تمحو نضارتها ، وهو قد وصل إلى حقيقة مجدية تهب القوة والحياة ، ومن أجل هذه الحقيقة يلتفت إليه وينزل على رأيه ويؤخذ بقوله ، وهو قوى بها ، وما كشفه هذا الرجل خالد على الزمن وتأثيره باق لا يزول ، وقد أكد « كارلايل » هذه الفكرة فى كتابه عن رسائل « كروموبل » وخطبه ، الذى فرغ لتأليفه بعد انتهائه من إلقاء محاضراته حيث قال « أعمال الرجل العظيم باقية لا ينالها البلى ، ولا تخلق جدتها ، ولو دفنت تحت أكوام من الأسمدة وتلال من النفايات

والمقاذر . وما استودع فى الإنسان وحياته من البطولة ومن الضوء الخالد يضاف إلى الآباد فى دقة متناهية واستيفاء تام. ويبقى على الدوام جزءاً مقدساً جديداً من حصيلة الأشياء » .

ويردد « كارلايل » هذا الرأى تأييداً لما سبق أن قاله فى كتابه عن الأبطال . فقد قال فى المحاضرة الأولى « ليس هناك شعور فى قلب الإنسان أنبل من هذا الشعور بالإعجاب بمن هو أسمى منه وأجل شأناً . وهذا الشعور حتى هذه الساعة وحتى إلى جميع الساعات القادمة هو التأثير الحى فى حياة الإنسان . والدين فى اعتقادى يقوم على هذا الشعور . أليس الولاء الصادق وهو روح حياة المجتمعات منبثقاً من عبادة البطولة والإعجاب المستسلم الخاضع بالرجل العظيم ؟ حقاً . إن المجتمع قائم على عبادة البطولة » .

وهذا الشعور عند « كارلايل » هو أعمق ناحية فى الإنسان. وهو موجود حتى فى عصور الهدم والتدمير وعهود التنقص والازدراء . لأنه كامن فى نفس الإنسان لاصق بطبيعته ، وفى ذلك يقول « كارلايل » فى كتابه عن الأبطال « يبدو لى أننى أرى فى عبادة الأبطال ، التى لا يستطيع أن ينال منها شىء ، الصخرة الراسخة التى تحول دون سقوط الدول فى مهاوى الهلاك وأعماق الخراب » .

ويمكن أن نتبين فى تضاعيف هذا الحديث شدة تأثر « كارلايل » بالتفكير الألمانى ، فنظرية « كارلايل » فى الأبطال من وجوه كثيرة تطبيق عملى للفكرة التى غلبت على التفكير الألمانى فى أوائل القرن التاسع عشر . وهى أن كل أمة من الأمم ، وكل عصر من العصور ، وكل حضارة من الحضارات لها فكرتها الخاصة الغالبة المستعلية . وهى تستمد سماتها من هذه الفكرة العامة . ويمكن أن نستخلص الفلسفة والدين والفنون وجميع عناصر الفكر والعمل من هذه الفكرة الرئيسية العامة التى ينبع منها كل شىء كما ينتهى إليها كل شىء ، وما أسماه « هيجل » فى كتابه عن فلسفة التاريخ « الفكرة » جعله « كارلايل » بحكم مزاجه البريطانى العملى « العاطفة البطلية » ولكى يتجنب الغموض نظر إلى هذه العاطفة البطلية ممثلة فى بطل معين . وقد كان « كارلايل » كاتباً فناناً مطبوعاً ولذا لم يجد صعوبة فى تحويل الفكرة المجردة إلى عاطفة . ثم منح هذه العاطفة جسداً وروحاً وذلك بإظهارها ممثلة فى أبطاله . فهو بطبيعته لا يرتاح إلى الصور المجردة ولا يأنس بالمفاهيم الفكرية . وإنما يروقه ويرضى نزعته الفنية وشعوره أن يراها مجسمة فى الأشخاص الأعلياء والأبطال العظماء .

فالرجل العظيم أو البطل فى رأى « كارلايل » يمثل الحضارة التى اشتملت عليه والعصر الذى احتواه . وقد كشف فكرة العصر وأعلنها ووقف إلى جانبها مناضلا عنها رافعاً لواءها . ولم يجد عصره متحولا عن أن يتبعه وينقاد له . فالوقوف على هذه الفكرة ممثلة فى العاطفة البطلية وموقف البطل يجعلنا نفهم العصر بأصباره . وقد استطاع « كارلايل » بانتهاجه هذا المنهج أن يعرف تاريخ العصور عن طريق دراسته لحياة الأبطال الذين برزوا فيها ، وأصبحوا علماً عليها وعنواناً لها . وكأنه بهذه الطريقة قد أعاد كشف ما سبق أن كشفه أساتذته الألمان ، فقد شعر مثلهم بأن كل حضارة مهما اتسعت رقعتها وطال عهدها تكون كلا متماسك الأجزاء متجاوب الأنحاء ، فنظريته فى البطولة جمعت الأجزاء المتناثرة فى الحضارات والعصور التى حاول « هيجل » أن يربطها بعضها ببعض بطريق القوانين التى كشفها ، وأمكن « كارلايل » بذلك أن يفهم العلاقة العميقة البعيدة بين الأشياء ، تلك العلاقة التى تربط الرجل العظيم بعصره ، والشعور البطلى هذا إذن هو باعث المشاعر الأخرى كالطاعة والولاء والحب والإعجاب ، وهو محرك الثورات وباعث الانقلابات ، ومجدد الحياة الإنسانية ، ومنقذها من الضلال والتخلف

والجمود ، وعلى المؤرخ الحق أن ينظر إلى الحضارات والثورات وشتى مظاهر الحياة الإنسانية فى ضوء هذا الشعور البطلى لأنه باعث كل حركة ، والذين يكتفون فى التاريخ بالنظر إلى النظم والأوضاع والقوالب والصيغ يغيب عنهم الجوهر واللباب ، فليس الإنسان مخلوقاً هامداً جامداً ناضب الحيوية ، مفلول العزيمة ، تصوغه القوانين والنظم ، ولا هو كائناً عديم الحياة فاقد الحس تعبر عنه الصيغ وتتضمنه القوالب ، والتاريخ الحق ملحمة بطولة الإنسان وقصة محاولاته العظيمة وأعماله الجليلة المدوّية فى صفحات التاريخ .

وهذه الفكرة التى أصر عليها « كارلايل » واقترنت باسمه وكانت سبباً فى الكثير من النقد الذى وجه إليه هى حقاً فكرة لامعة مضيئة ، لأن معظم الأعمال الباهرة العظيمة التى تمت فى هذه الدنيا كان باعثها العواطف العظيمة الفائرة الجياشة ، وقد كان الباعث الرئيسى الغلاب فى كل ثورة وانقلاب عاطفة مجتاحة تتجاوز المألوف وتكتسح فى طريقها الحواجز والأسداد ، وتغير الأوضاع ، وتحطم الأصنام لتقيم نظاماً جديداً ، وتبدأ خطة مستحدثة ، ومن هنا تبدأ الأمور وتجرى المقادير فى أعنتها . ومعنى الثورة وسر التغيير والتجديد هو ميلاد عاطفة عظيمة وشعور قوى مستغرق ، أما كيف تستغل هذه العاطفة عزائم الرجال وأخيلة الشعراء والفنانين ومفاهيم المفكرين والفلاسفة ، وكيف تغذى وتعيش وتسيطر فهو ما تتكفل ببيانه جميع الحركات المأثورة فى التاريخ منذ أقدم عصوره حتى عصرنا الراهن ، وما أحسبنا نستطيع أن نفهم قوة عقيدة من العقائد أو مبدأ من المبادىء إن لم نقدر مدى قوة العاطفة التى استمد منها وعاش بها ونما فى أحضانها واستظل برعايتها ويؤكد لنا هذا العلاقة الأكيدة بين علم النفس والدراسات النفسية والبحث التاريخى . وهذا هو النوع من الكتابة التاريخية الذى بلغ مستوى رفيعاً فى مؤلفات « كارلايل » التاريخية مثل كتابه عن تاريخ الثورة الفرنسية وكتابه عن تاريخ « كرومويل » وسائر كتاباته التاريخية بوجه خاص .

وهذا الأسلوب فى فهم حوادث التاريخ عن طريق إدراك العواطف المسيطرة فى نفوس الأبطال الذى كشفه لنا « كارلايل » فى محاضراته عن الأبطال هو الذى يروقنا ويمتعنا وينير بصائرنا فى قراءة روايات أمثال « دستوفسكى » و « تولستوى » و « بلزاك » و « ستندال » و « زفايج » وأضرابهم من الروائيين الكبار الذين يكشفون لنا أسرار الحياة وأنسجة المجتمع عن طريق تعمقهم فى فهم نفسية أبطال رواياتهم ، واستطاعتهم أن يصفوا لنا خلجات نفوسهم ونبضات قلوبهم ، والأزمات النفسية التى مروا بها ، وتعرضوا لمحنها وآلامها .

ولكن من هو البطل ؟ وهل هناك محك نستطيع أن نميز به البطل الصادق البطولة من البطل المزيف ، ومعرفة الذهب الخالص من المعادن الخسيسة المدخولة ؟ فتاريخ الأديان مثلا حافل بالأنبياء الصادقين المرسلين وأدعياء النبوة الكذابين ، وفى الحياة السياسية كذلك الزعماء الأبطال والدجالون الديماجوجيون ، وهناك الأبطال الذين يمثلون الفكرة الإلهية ، والمموهون ذوو البطولة الكاذبة المصطنعة ، وهذه سمة لازمة من سمات الحياة الإنسانية لا يمكن أن تزول ، فالتحوت والأوشاب لا بد أن يكون لهم البطل الخاص بهم كذلك ، ويقول « كارلايل » محذراً ومنذراً « اعرفوا الرجال الذين تنيطون بهم الثقة ، ولكن من بواعث الأسف فى تلك الأيام أن ذلك لا يزال بعيداً عنا ، فالمخلص وحده هو الذى يستطيع أن يعرف المخلص ، وليس المطلوب بطلا فحسب وإنما المطلوب عالم مناسب له لائق به ، عالم غير عالم العبيد والخدم ، فعالم العبيد والخدم إنما يسيطر عليه ويحكمه بطل زائف فهو ملائم له ومتجاوب معه ، وعلينا أن نتعلم كيف نعرف البطل والحاكم الكفء

والرئيس بحق حيثما تراد وإلا ظللنا إلى الأبد يحكمنا العارون من البطولة » .

والملحوظ أن « كارلايل » لا يقدم لنا جواباً عن سؤالنا ينتهى الغاية . رغم بلاغته وعلو أسلوبه ، ولكننا نكشف « كارلايل » ما لا يطيق إذا طلبنا منه أن يقدم لنا تعريفاً جامعاً مانعاً للبطل ، فمثل هذا التعريف يعتمد على القضايا المنطقية ، و « كارلايل » ليس من المناطقة وهو لا يخفى عنا استخفافه بالمنطق ، وعنده أن المنطق لن يستطيع أن يصل إلى سر الحقيقة ، والمحاجة والمجادلة ، وطرائق المنطق ليست هى السبيل الصالح للفهم والإدراك وإنما سبيل ذلك الحدس ، والمنطق فى ذاته حسن ولا بأس به ولكنه ليس خير الطرق ، ولن ننجح فى فهم الحياة بالمنطق ، دع عنك أسمى صورها وهى الحياة البطلية ، وهو يقول فى كتابه عن الأبطال « المعرفة أو الوصول إلى الحق مسألة روحية لا يستطيع أقدر المناطقة سوى أن يثرثر على سطحها ، ومحاولة تكوين نظرية فى مثل هذه الأمور محاولة غير مجدية ، فهى أمور تتأبى على الرسم والتصوير وتمتنع على القضايا والنظريات ، ويجب على المنطق أن يعرف أنه لا يستطيع التحدث عنها ، وأنه لا حيلة له تلقاءها » .

ولكن إذا كانت المعرفة بطبيعتها وجوهرها يتعذر صبها فى القوالب المنطقية ، فكيف إذن نعبر عنها وننقلها من نفسنا إلى نفوس الأغيار فى رموز الحديث القاصرة ، وكيف اجترأ « كارلايل » نفسه على أن يقدم على إلقاء محاضراته فى هذا الصدد ويقدمها للطبع بعد ذلك ؟ وكيف عالج هذا المشكل وتغلب على تلك الصعوبة ؟ إنه لم يستطع سوى أن يقدم أمثلة حية بادرة ، لا براهين دامغة على صحة نظرته ، وما من شك فى أن الأمثلة التى عرضها كانت أمثلة عامرة بالحيوية بالغة التأثير فى النفوس ، والتاريخ فى رأى « كارلايل » ليس كتاب شواهد ونصوص جافة مملة وإنما هو متحف حافل بروائع الصور ، ولن نستطيع فهمه بطريق التصورات المجردة ، وإنما نستطيع أن نتبين حقيقته عن طريق الصور المعروضة والأمثلة المضروبة ، وهو لم يجد نفسه فى حاجة إلى أن يجيب عن سؤالنا عن من هو الرجل العظيم والبطل الصادق البطولة ، لأنه قد ذكر لنا من هم هؤلاء الأبطال ووافانا بملامحهم وسماتهم ، وقائمته حافلة ملأى بأسماء الرجال الذين صنعوا التاريخ وقادوا الرجال ووطدوا المآثر والمفاخر .

والأبطال الذين اختارهم « كارلايل » فى محاضراته من بين العدد الكبير من الأبطال الذين يعجب بهم أحد عشر بطلا ، والظاهر أنه رأى الاقتصار على الحديث عنهم ليكون ذلك أدعى إلى التركيز وأبلغ وقعاً فى النفوس ، فالبطل فى صورة إله هو « أودين » إله « الاسكيندنافيين » والبطل فى صورة نبى هو نبينا الكريم « محمد بن عبدالله » واختار للبطل فى صورة شاعر الشاعرين العظيمين « دانتى » و « شيكسبير » ، ومثل للبطل فى صورة قسيس ومصلح دينى « لوثر » و « نوكس » وضرب مثلا للبطل فى صورة كاتب « جونسون » و « روسو » و « بيرنز » وقدم لنا « كرومويل » و « نابليون » مثلين للبطل فى صورة ملك .

ويؤكد لنا « كارلايل » أن علينا أن نقترب من هؤلاء الأبطال بنفوس حشوها الرهبة والإجلال ، لأنهم يضطلعون بالواجب الأسمى ، ولا يخضعون لمعايير النقد العادية ، وقد لا يخلون من عيوب ونقائص — وإن كان « كارلايل » يحاول أن يهون من شأن تلك العيوب والنقائص أو ينكرها جملة — ولكن مع ذلك علينا أن نحبهم ونحترمهم ، ونحنى الرقاب أمام عظمتهم .

وفى محاضراته عن البطل فى صورة نبى يقول عن نبى الاسلام[1] « ويزعم المتعصبون من النصارى ،

---

(١) نقلت هذه الفقرات من ترجمة الكاتب الكبير المرحوم الأستاذ « محمد السباعى » لكتاب الأبطال بعد أن قمت بمراجعتها على الأصل .

والملحدون أن محمداً لم يكن يريد بقيامه إلا الشهرة الشخصية ومفاخر الجاه والسلطان ، كلا وآيم الله ، لقد كان فى فؤاد ذلك الرجل الكبير ، ابن القفار والفلوات ، المتوقد المقلتين ، العظيم النفس ، المملوء رحمة وخيراً ، أفكار غير الطمع الدنيوي ونيَّات خلاف طلب السلطة والجاه ، وكيف وتلك نفس صامتة كبيرة ورجل من الذين لا يمكنهم إلا أن يكونوا مخلصين جـادِّين ، فبينما ترى آخرين يرضـون بالاصطلاحات الكاذبة ، ويسيرون طبق الاعتبارات الباطلة ، ترى « محمداً » لم يرض أن يلتفع بمألوف الأكاذيب ، ويتوشح بمتبع الأباطيل ، لقد كان منفرداً بنفسه العظيمة وبحقائق الأمور والكائنات ، لقد كان سر الوجود يسطع لعينيه كما قلت بأهواله ومخاوفه وروانقه ومباهره ، لم يكن هنالك من الأباطيل ما يحجب ذلك عنه ، فكأنه لسان حال ذلك السر الهائل يناجيه « هأنذا » فمثل هذا الإخلاص لا يخلو من معنى إلهى مقدس ، وما كلمة مثل هذا الرجل إلا صوت خارج من صميم قلب الطبيعة ، فإذا تكلم فكل الآذان برغمها صاغية ، وكل القلوب واعية ، وكل كلام ما عدا ذلك هباء ، وكل قول جفاء ، وما زال منذ الأعوام الطوال — منذ أيام رحيله وأسفاره — يجول بخاطره آلاف من الأفكار : ماذا أنا ؟ وما ذلك الشيء العديم النهاية الذى أعيش فيه والذى يسميه الناس كوناً ؟ وما هى الحياة ؟ وما هو الموت ؟ وماذا أعتقد ؟ وماذا أفعل ؟ فهل أجابته عن ذلك صخور جبل « حراء » أو شماريخ طود « الطور » أو تلك القفار والفلوات ؟ كلا ولا قبة الفلك الدوار ، واختلاف الليل والنهار . ولا النجوم الزاهرة ، والأنواء الماطرة ، لم يجبه هذا ولا ذاك . وما الجواب عن ذلك إلا روح الرجل وإلا ما أودع الله فيه من سره ! » .

وفى محاضراته عن الشاعرين «دانتى» و«شيكسبير» نظرات نافذة فى شخصية الشاعرين وتقدير عال لهما وإشادة بفضلهما ، وقد اتهم « كارلايل » بإشادته « بالأمبريالية » وتحبيذه لحكم القوة ، وقد أسرف بعض الباحثين فوصفوه بأنه « أبو الأمبريالية البريطانية» ولكن هناك فارق كبير بين أفكار « كارلايل » عن « الأمبريالية » والقومية وأفكار غيره من غلاة « الأمبرياليين » وأصحاب فكرة القومية الضيقة المعتدية ، فقومية « كارلايل » لها لونها الخاص ، وقد كان « كارلايل » يرى أن عظمة الأمة الحقيقية فى عمق حياتها الأخلاقية وأن قوتها ليست فى تكاثر ثروتها واتساع رقعتها وإنما فى المستويات الفكرية التى تبلغها ، والإنتاج الأدبى والفنى الذى تقدمه للعالم وتسهم به فى إغناء الحضارة الإنسانية لا فى امتداد حدود سلطانها ، وكثرة جيوشها وأساطيلها ، ويتجلى ذلك خلال تقديره للشاعر البريطانى « شيكسبير » فهو يقول فى ختـام محاضراته عنه[1]« هذا هو فلاح قرية « ستراد فورد » الذى ارتفع إلى درجة مدير تمثيل فكفى بذلك ذل السؤال ، والذى رمقه « اللورد سوذا ميتون » بعين رحمته ، والذى كان « السير توماس مور » حفظه الله يريد إرساله إلى السجن ! إنا لم نعده إلهاً «كأودين» إذ هو عائش وسطنا ، ولكنه رغماً من ضعف إيمان الأزمان الحديثة بالأبطال فأى إجلال وإكبار لم يصبه « شيكسبير » هذا من أبناء اللسان الإنجليزى ؟ أى رجل بل أى مليون رجل من رجالنا لا نجعلهم فداء « شيكسبير » الذى هو أكبر مفاخرنا وأعظم مآثرنا — مفخرة نزهى بها على الأجانب وحلية يزدان بها صدر « بريطانيا » انظروا ماذا يكون الجواب إذا خيرنا بين أن نترك « شيكسبير » أو بلاد « الهند » ، أن نكون لم نمتلك قط « شيكسبير » أو لم نمتلك قط « امبراطورية الهند » ، أنا أعلم أن رجال السياسة والحكومة يفضلون « الهند » ، ولكنا نحن لنا الحق أيضاً فى أن نختار ما نراه

(١) هذه الفقرات من ترجمة الأستاذ « محمد السباعى » .

أفضل فنقول : سواء حكمنا « الهند » أو لم نحكمها فلا غنى لنا عن « شيكسبير » ! ستذهب « الهند » يوماً ما ولكن « شيكسبير » لا يذهب ؛ بل إن لـ « شيكسبير » فضلا عن مرتبة المجد والفخار وتهذيب النفوس والأخلاق فائدة مادية عملية ، وهى أنه الجامعة الكبرى والعروة الوثقى لشتى طوائف البريطان فى أنحاء المعمورة ، وسيجيء يوم تظل جزيرتنا هذه لا تعى من أبناء « بريطانيا » إلا الجزء الأخس ، وسائرهم مبعثر فى نواحى الكرة الأرضية مبدد فى جوانبها ، وإذا كان ذلك فما الذى يقرب بين هذه النفوس المتدابرة . ويؤلف بين هاتيك القلوب المتنافرة فيخضرّ بينهم الثرى ، ويتجلى ويشرق الجو بينهم ويتلألأ ، ويصبحون بفضله أمة واحدة ؟ ما ذاك الذى يكون قطباً تدور حوله مصالحهم وأوطارهم ، وكعبة تشرئب نحوها أعناقهم وأبصارهم ؟ وبماذا يقوم عمود صلاحهم فى مستقره ونصابه ويستحكم رواق عزهم بأوتاره وأسبابه ؟ بماذا يكون ذلك ؟ أبالحكومة ولائحتها ؟ أم بالوزارة واقتراحاتها ؟ أم بالسياسة واصطلاحاتها ؟ كلا ثم كلا ! بل بـ « شيكسبير » هذا فهو الملك الأكبر الحاكم على جميع طوائف الإنجليز فى سائر الأنحاء والأرجاء ، الذى بفضله نصبح و « أمريكا » شعباً واحداً على رغم ما أتته الحكومة من التفريق بيننا وبينهم ، وما هو فى الحقيقة إلا انفصال ظاهرى سطحى . و « شيكسبير » الملك الذى يضمنا جميعاً تحت صولجان واحد وراية واحدة ، الذى ليس فى قدرة الحكومة ولا البرلمان كلا ولا ألف حكومة وألف برلمان أن تخلعه ؟ ولن يبرح الرجل الإنجليزى يقول لصاحبه وجاره ، والمرأة الإنجليزية تقول لتربها وجارتها فى « الهند » وفى « كندا » وفى « جاميكا » وفى « استراليا » نعم « شيكسبير » هذا رجلنا ، ونحن أنتجناه وإلينا ينسب وبفؤاده نشعر وبذهنه نفكر ، ونحن وإياه من طينة بعينها ومن دوحة واحدة ، ولأهل السياسة ورجال الحكومة أن يتدبروا ذلك لو شاءوا ! »

والرجل الذى يصدر منه مثل هذا الكلام من الظلم أن نحشره فى زمرة غلاة « الأمبرياليين » وأنصار القومية المتطلعين إلى المكاسب المادية والاستغلال الاقتصادى ، وقد يعترض المعترضون على طلب « كارلايل » الخضوع للبطل والاستسلام له ، ولكن الخضوع الذى يتحدث عنه « كارلايل » هو الخضوع القائم على التقدير الصادق والتميز المستنير لا خضوع العبيد وتملق الأوغاد واستسلام الضعفاء ، ولم يتردد « كارلايل » فى أن يقول إن القوة تصنع الحق ، ولكن « كارلايل » كان يفهم من القوة معنى غير المعنى المألوف ، فالقوة عند « كارلايل » هى القوة الأدبية وليست القوة المادية ، وعبادة البطولة فى رأيه تنطوى على عبادة القوة الأدبية ، ولم يكن « كارلايل » حسن الظن بالطبيعة الإنسانية إلى حد كبير ، ولكنه كان متفائلا إلى الحد الذى جعله يعتقد أن الإنسان لا يخضع للقوة الوحشية خضوعاً تاماً ، وأنه لا يقدم الطاعة كاملة والخضوع التام والإجلال خالصاً لغير العظمة الأخلاقية وكما قال الفيلسوف « أرنست كاسيرز » إذا تجاهلنا هذا المبدأ من مبادىء تفكير « كارلايل » فإننا نهدم تصوره للتاريخ والحضارة والحياة السياسية والاجتماعية هدماً تاماً .

بقيت مسألة فى هذه المحاضرة طالما وقف عندها المفكرون ، واعترض عليها المعترضون . وإنى أشايعهم فى مخالفتهم بصددها « كارلايل » ، وذلك حيث يقول فى مطلع هذه المحاضرة[1] : « بطل ، نبى ، شاعر ، إلى غير ذلك من شتى الأسماء . نعطيها للرجل فى شتى الأزمان والأمكنة ، وذلك حسب ما نرى بينهم من الفروق وحسب ما برعوا فيه من فنون الفضل وأبواب العلم ! وعلى هذه القاعدة يمكننا أن نعطى كثيراً من الأسماء

(١) ترجمة الأستاذ « محمد السباعى » .

غير ذلك ، وإنى لأوقن بأنى لا أحسب أن هناك رجلا عظيما لا يمكنه أن يكون عظيما فى كل فن . فالشاعر الذى لا يستطيع إلا أن يجلس إلى يراعه وقرطاسه . فينظم قصيدة ، مستحيل عليه أن ينظم قصيدة بارعة . ولا أحسبه يجيد صفة الفارس الأروع إلا إذا كان هو نفسه فارساً أروع ، ولا أحسب الشاعر الكبير إلا أنه يجمع فى نفسه بين السياسى والمفكر والمشرع والفيلسوف وأنه قد كان يمكنه أن يكون – بل هو بالفعل – كل هذه . ثم لا أفهم لماذا كان يستحيل على رجل مثل « ميرابو » صاحب القلب الكبير المتوهج المتأجج ناراً المفعم دموعاً أن يكون شاعراً ينظم القصيد والمبكيات التمثيلية والمقطعات ، فيقرع بها القلوب والأكباد . لو قد ساقته الأحوال والأسباب إلى ذلك ، والأمر الأوّلى الجوهرى هو أن يكون الرجل عظيما . وإن فيما قاله « نابليون » لكلمات لا تقل قيمة عن أكبر وقائعه ، وقد أذكر قواد « لويز الرابع عشر » فيخيل إلى أنهم كذلك شعراء ، وإن فى كلمات القائد « تورين » ما يماثل أقوال « صامويل جونسون » حكمة وبلاغة ، فالقلب الكبير والعين البصيرة هما رأس الفضائل ، وما كان لامرىء قط أن يجل ويعظم بغيرهما ، أولا تذكرون أن الشاعرين « بترارك » و « بوكاشيو » كانا يقومان بأعمال سياسية فيحسنان القيام بذلك ؟ أم لا تحسبون أن الشاعر « بيرنز » لو قد جعله الله مكان « ميرابو » لأتى بما لم يستطعه ، ولا نعلم أى عمل من الأعمال كان « شيكسبير » لا يؤديه على أكمل حال لو قد أسند إليه » .

ويشعر « كارلايل » هنا بأنه قد انساق مع تيار بلاغته وجاء بما يغاير المألوف فيستدرك قائلا[1]«ولست أنكر أن لكل امرىء طبيعة خاصة واستعداداً فطرياً ، وأن هنالك فروقاً فى الغرائز ، ولكن فروق الأحوال والعلل أكثر وأكبر . وما عظماء الرجال فى ذلك الأمر إلا كأصاغرهم . فإنك لتتناول الطفل الممكن تصييره أى صانع فتعلمه حتى يصبح حداداً أو نجاراً أو بناء . ومتى أصبح هذا أو ذاك بقى كذلك طول عمره . وإذا كنا لا نزال كما قال « إديسون » نجد الرجل الأعرج الموهون يعتمد على عصاه . وهو مع ذلك حمال ينوء تحت ثقله الفادح ، وآخر ضخم الجثة . شديد القوى . عَبْلُ الشَّوَى عادىَّ الألواح . كأنه الهيكل المبنى . وهو مع ذلك خياط لا يحمل إلا خيطاً وإبرة يخف محمولها على النملة – علمنا أن الأمر غير متوقف على الاستعداد الطبيعى ، وكذلك الرجل العظيم ماذا يصير وبم يحترف ؟ أيصير غازياً أم سلطاناً أم فيلسوفاً أم شاعراً ؟ إنها لمناظرة عويصة معضلة بينه وبين العالم ! وما عليه إلا أن يقرأ العالم وقوانينه ، والعالم وقوانينه صحيفة منشورة أمامه ، وما لدى العالم مسألة أهم وأخطر مما يراه ويقضى به فى شأن الرجل العظيم » .

والكثرة الغالبة توافق « كارلايل » على قوله إن صفوة الأدباء فى جميع الأقطار الأوروبية وأعاظم الفحول من النقاد والكتاب والشعراء قد أوشكوا أن يجمعوا على أن « شيكسبير » سيد شعراء العالم على الإطلاق ، ولكن هذا كله مع ذلك لا يدل على أنه أوتى براعة المثّال أو قدرة الرسام ، أو موهبة الموسيقار أو استعداد العالم المجرب ، أو مواهب الفيلسوف النظرى ، أو نفاذ بصيرة القائد الحربى من طراز « هانيبال » و « يوليوس قيصر » و « نابليون » ، فكل هذه الجوانب المتعددة للعبقرية الإنسانية ، لا تتطلب البصيرة النافذة والذهن القوى وحدهما ، وإنما يتطلب كل منها الموهبة الخاصة به التى تسمو به إلى ذروة التفوق والامتياز ، بل ربما لم يكن فى وسع الرجل العظيم بدافع من عظمته نفسها – على خلاف ما ذهب إليه « كارلايل » – أن يكون كل شىء وأن يبرز فى

(١) ترجمة الأستاذ « محمد السباعى » لكتاب الأبطال .

كل النواحى . فهو قد بلغ قمة العظمة وحقق رسالته . لأنه كان معداً بطبيعته لأداء عمل عظيم خاص ملائم لملكاته . وحينما تلوح له الفرصة وتواتيه الظروف للاضطلاع بهذا العمل يحبس عليه جهده . ويهب له حياته . ولم يكن أحد يعرف قيمة مثل هذا التركيز فى توجيه الجهود وحصر القوى مثل « كارلايل » نفسه . وقد ضرب لنا بحياته مثلا بليغاً لتوضيح ذلك . فقد أخلص لطبيعته ووهب حياته جميعها للتأليف وأداء رسالته الأدبية . وضحى فى سبيل ذلك بكل شىء . بل بالشهرة الأدبية نفسها فى بعض المواقف وصداقة الأصدقاء وإعجاب المعجبين والأنصار .

ولكن « كارلايل » كان يظن أن الرجل الراجح العقل الرضىّ الأخلاق يستطيع بإخلاصه وشدة شعوره بالواجب أن يتقن أى عمل يعهد إليه فى القيام به . والعقل الراجح عند « كارلايل » كلّ شامل لا يجزأ وهو معيار الإنسان . ولهذا قال عن «شيكسبير» : «العقل الكبير هو أول مواهب الشاعر . فإذا أوتى ذلك فقد صار شاعراً بالقول . فإن لم يواته ذلك فشاعرا بالفعل . وكونه يكتب أو لا يكتب . ثم يكتب شعرا أو نثرا هذا أمر ثانوى يتوقف على الصدف — ربما على أدنى الصدف » .

ويبدو لى أن « كارلايل » فى فورة حماسته لأبطاله نسى أو قلل من شأن الفروق الأصيلة بين المواهب والاستعدادات والقابليات . وأن كل امرىء ميسر لما خلق له . وما أحسب رجلا مثل « الدكتور جونسن » العالم اللغوى المتفهق صاحب الأخبار العجيبة والنوادر المستملحة . كان يستطيع أن يجارى « شيكسبير » فى شعره أو مسرحياته . ولا أن رجلا مثل « كروموبل » . كان يستطيع أن يخرج لنا طرفا فنية تماثل المسلاة الإلهية . وقد يدهشنا صدور هذا الرأى من مؤرخ راسخ القدم واسع الاطلاع على سير الرجال مثل « كارلايل » . ولكن علينا أن نقدر الظروف التى أعدت فيها هذه المحاضرات . فأسلوب « كارلايل » فيها أسلوب خطابى عالى النغمة يعتمد على التأثير البلاغى والإيحاء الفنى . وقد استغل بطبيعة الحال مواهبه الخطابية فى كتابة هذه المحاضرات التى أعدها للإلقاء أكثر من استغلاله لها فى مؤلفاته الأخرى التى أعدت للقراءاة والدراسة . لا للإلقاء والخطابة .

وبعد أن تحدث « كارلايل » فى المحاضرات الأربع الأولى عن صور البطولة البعيدة عن العصور الحديثة إلى حد ما . والتى تختلف ملابساتها عن ملابسات العصر الحديث تناول فى المحاضرة الخامسة البطل فى صورة الكاتب حامل القلم . وفى مطلع المحاضرة استرعى نظرنا إلى طرافة هذا النوع من أنواع البطولة الخاص بالعصور الحديثة . وأبدى ملحوظات قيمة خاصة بوظيفة الكاتب ورسالته . وقد استهل المحاضرة بقوله(١) « الآلهة والأنبياء والشعراء والقسوس هى صور بطلية تتعلق بالأزمان الماضية . وتظهر فى العصور الحالية . وقد أصبح ظهور بعضها فى العالم ضربا من المحال . فأما البطل الكاتب الذى سنتكلم عنه فإنه من نتائج هذه الأعصر الحديثة . وسيدوم ما دامت تلك الصناعة العجيبة — الكتابة — وهاتيك الحرفة الحديثة — الطباعة — وهذا الصنف من الأبطال يعد إحدى نوادر الدهر . أقول إنه صنف جديد من البطولة لم يكد يتم له فى الوجود مائة عام . ولم يك قبلها رجل كبير ليعيش ويرتزق بهذا الأسلوب العجيب . ينفث وحى ضميره فى صفحات الكتب . ويطيرها فى أنحاء الأرض بأجنحة الأوراق فينال معاشا ومنزلة بما يسخو له به أهل هذا العالم جزاء عمله ذاك . وما زالت السلع والبضائع تباع ولن تزال . ولكن سلعة الحكمة والفلسفة ووحى ضمائر العظماء لم تعرض قبل ذلك فى الأسواق

(١) نقلا عن ترجمة الأستاذ « محمد السباعى » لكتاب الأبطال .

هذا العرض المبين . ويا له من منظر عجيب – منظر الكاتب فى أسماله البالية وحجرته الخاوية يسوس من وراء قبره بعد مماته من أمم العالم وأجيال الأرض من ضنوا عليه أثناء حياته بالقوت الضرورى . أجل عجب وربكم وأى عجب ! ولم أر فى ضروبِ البطولة وصنوف العظمة ما هو أدهش من ذلك . وما برح البطل من قديم الأزل يلبس للناس أزياء شتى وأشكالا مستغربة ، وما برحت الدنيا تحار فى كنهه لغرابة منظره ، فلا تدرى ماذا تصنع به . ونحن ننكر من القدماء أن يحملهم فرط الإعجاب بالبطل على أن يعدُّوه إلهاً أو نبيًّا . وأولى بالإنكار أن يرسل الله لخلقه بطلا مثل « جونسون » أو « روسو » أو « بيرنز » فتقتحمهم عيون الناس ولا يرونهم إلا عجزة ومكاسيل لا فضل لهم إلا بضع كلمات أكثر ما فيها أنها ملهاة القوم ومدفعة لآناء السأم والملل ينبذ إليها فى ثمنها الدراهم مقدار مسكة الرمق ، أليس هذا أولى بالإنكار والنقمة ؟ ومنذ كان الفكر هو سائس المادة وجب علينا أن نجعل البطل الكاتب إمامنا وقائدنا ، وألا نقدم عليه مخلوقا مهما عظم ؛ فهو روح العالم فى أى صورة برز وأى زى لبس ، وما يقوله كان حتما على العالم تعلمه واعتقاده والسير على موجبه . وهيئة استقبال الدنيا إياه ، ومعاملتها له عنوان رفعتها أو ضعتها – دليل سموها أو انحطاطها – مقياس قيمتها وفضلها ، ونظرتنا فى سيرته نظرة فى لباب حياة تلك العصور التى هو ثمرتها والتى نعيش نحن فيها » .

ولكن ليس الكتاب جميعهم من معدن واحد ففيهم الصادق والكاذب والمحسن والمسيء ، ويقول « كارلايل » فى ذلك « الكاتب صنفان جيد ورديء شأن كل شيء فى هذا الوجود ، فإذا دل بلفظه على الجودة فوظيفة الكاتب بيننا كأشرف ما يكون وأعلى ، فهو ينفث لنا ما أودع الله جوفه من وحيه ، وهذا أكثر ما يستطيع امرؤ أن يفعله ، وهو قبضة من طينة الحق . وحياته قطعة من فؤاد الطبيعة الأبدى ، وكذلك حياة كل امرىء ، ولكن الضعاف الأكثرين لا يعلمون عن أنفسهم ذلك ، ولا يخلصون لتلك الحقيقة ، والأقوياء الأقلون أقوياء أبطال مستمرون . لأن هذه الحقيقة لا تبرح نصب أعينهم . والكاتب البطل مرسل إلى العالم ليفهمهم ذلك حسبما يستطيع . وهى عين الوظيفة التى كان القدماء يسمون صاحبها إلهاً أو نبيًّا أو قسيساً . وهى التى ما أرسل بطل إلى العالم إلا لكى يؤديها » .

وقد تأثر « كارلايل » فى نظريته عن البطل ودوره فى التاريخ بالتفكير الألمانى وخاصة بآراء « فشته » و « هيجل » و « هردر » . ولكن ينبغى حينما نذكر ذلك أن نذكر إلى جانبه أن تقدير البطولة كان عنصراً أصيلا من عناصر شخصية « كارلايل » . وأنه كان يسير فى اتجاه تقدير الأبطال قبل أن يتعلم الألمانية بزمن ويتشبع بآراء المفكرين الألمان . فهو حينما اطلع على آراء الفلاسفة الألمان كان قد كون وجهة نظره الخاصة فى هذا الموضوع . وقد وجد فى مذاهب المفكرين الألمان ما ساعده على تأكيد وجهة نظره والتوسع فى تطبيقها . وقد كان « كارلاريل » أعمق أصالة من أن يتأثر بنظرية لا يجد صدى لها فى نفسه . وبذورا كامنة فى تفكيره .

وقد استهدفت نظرية « كارلايل » فى تفسير التاريخ عن طريق تأثير الأبطال فى الحركة التاريخية لنقد شديد ، وبخاصة من الكتاب الديمقراطيين والاشتراكيين ، وربما كان أعمق نقد وجه لنظرية « كارلايل » هو الفصل الذى كتبه الزعيم الوطنى الإيطالى الكبير « متزينى » وعنوانه « عبقرية كتابات كارلايل واتجاهها » ويرى « متزينى » فى هذا الفصل القيم أن الظلال الضخمة التى ألقاها الأبطال على عصورهم حجبت عن عينى « كارلايل » رؤية الفكر القومى الذى كان أمثال هؤلاء الرجال ممثلين له ومعبرين

عنه ومفسرين لغوامضه . والشعوب والأمم والأقوام هى مستودع هذا الفكر ومستقره . ويعارض « متزينى » رأى « كارلايل » فى أن تاريخ العالم الحق هو تراجم حياة العظماء قائلا : « إننى باسم روح العصر الديمقراطية أعارض هذه الآراء . فليس التاريخ تراجم حياة العظماء . وإنما تاريخ العالم هو تاريخ ديانة الإنسانية التقدمية وتنقل رموز هذه الديانة . وعظماء الأرض هم المعالم فى طريق الإنسانية . وهم كهنة ديانتها » والعبقرى البطل فى رأى « متزينى » يستمد نصف وحيه من السماء . والنصف الآخر من الناس . ولذا لا نستطيع أن نقدر العبقرى تقديرا صحيحا إلا إذا درسنا بيئتـــه .

وقد ذهب « برتراند رسل » فى الفصل الذى عقده عن « دور الفردية » فى كتابه عن « السلطة والفرد إلى ما يقترب من جوهر فكرة « كارلايل » فى تقدير أثر الفرد فى التاريخ على ما بينهما من اختلاف كبير فى المزاج والتفكير . وبرغم النقد الشديد الذى وجه إلى نظرية « كارلايل » فى موقف البطل وتأثيره فى التاريخ واختلاف الآراء حولها فإنها لا تزال من النظريات المرعية الجانب القابلة للمناقشة . وموضوع البطل فى التاريخ أوسع حدودا وأكثر تعقيدا من أن يقال فيه الكلمة الفاصلة والرأى النهائى ؟ ومحاضرات « كارلايل » عن الأبطال برغم أن « كارلايل » نفسه لم يكن راضيا عنها ولا يراها من مأثور مؤلفاته ومستجاد بحوثه إلا أنها مع ذلك كله لا تزال من الآثار الفنية الممتازة والأبنية الفكرية الشائقة .



النظرية النسبية لأينشتين

بقلم
الدكتور محمود أحمد الشربيني
رئيس قسم الطبيعة بكلية العلوم بجامعة الإسكندرية

تجارب ومشاهدات :

أحببت ألا أواجه القارىء أول ما أواجهه بذكر نظريات « أينشتين » خشية غموض يجرى به قلمى ، يجعل القارىء يفهمها على غير ما أريده أن يفهمها ، لذا حرصت أن أتأنَّى لعل القارىء يتحرر من بعض ما اعتاد عليه من تفكير ، لينظر إلى « أينشتين » ويراه على حقيقته ، وسأساعد القارىء على تهيئة نفسه بذكر بعض تجارب ومشاهدات ، ليكون على استعداد لمسايرة ما يقال عن « النظرية النسبية » .

ولا أدرى هل سبق أن دار بالذهن — ونحن نرى حَكَمًا فى مسابقة عدو يحمل ساعة ، ويحمل كل متسابق أيضاً ساعته — أن اختلت ساعات المتسابقين بسبب العدو فأصبحت تدل على أرقام مختلفة للوقت الواحد أثناء العدو ، تختلف جميعاً عن الرقم الذى تدل عليه ساعة الحَكَم الواقف عند شارة النهاية ، وظنى أنه وقد انتهت المباراة واجتمع المتسابقون حول الحكم ، وألقوا النظر على ساعاتهم ، ووجدوا لدهشتهم العقارب جميعا على رقم بعينه ، لا بد أن يذهبوا إلى أن اختلاف الأرقام عند العدو نتيجة للعدو ذاته ، وربما يلهمون أن هناك علاقة بين الأرقام وسرعة العدو . وإنى سأسمى الوقت الذى تحدده الساعة التى فى يد المتسابق بالوقت الحاضر أو المحلى ، فالوقت بناء على ساعة متحركة مع الجسم ، أعنى ساعة ثابتة بالنسبة للجسم ، هو الوقت الخاص أو المحلى ، فالمتسابق له وقت خاص وله أوقات عدة ، بعدد غيره من المشتركين فى السباق .

سأكتفى بهذا وأنتقل إلى وصف تجربة عملت بعد إعلان «النظرية النسبية» بأكثر من ثلاثين عاما ، تثبت أن الوقت الخاص يختلف عن وقت المشاهد ، وحدد المقدار تحديدا يعتبر نصرا « لأينشتين » فيما ذهب إليه عام ١٩٠٥ :

تمتاز بعض المواد بأن تقذف من ذات نفسها بجسيمات سريعة جدا ، إذا ما تعرضت لأشعة نفاذة كالأشعة المسماة بأشعة « جاما » وتسمى هذه الجسيمات فى بعض الأحيان بـ « الميزونات » ، وهى من المكونات الأساسية فى بناء المادة . واختلفت الآراء فى كنهها ، وإنى أرى أنها الأسمنت المسلح الذى يمسك لبنات نواة المادة بعضها ببعض . وعلى كل حال فهى ليست أخف الجسيمات بل هى وسط ، إذ تبلغ كتلتها أكثر من مائتى مرة من كتلة الجسيم الخفيف المسمى « إلكترون » ،

وتصل سرعتها فى هذه التجربة إلى سرعة تقل عن سرعة الضوء بنحو ١٪ ، وسرعة الضوء ٣٠٠ ألف كيلو متر فى الثانية . وتقذف المادة فور تعرضها للأشعة بعدد محدد من « الميزونات » يتناقص تناقصا معينا مع الزمن . ولكن أى زمن من الزمنين ؟ أهو زمن رجل العلم الذى يقف بساعته فى المعمل يسجل فترة الزمن التى فيها يتناقص عدد « الميزونات » إلى النصف ؟ أم هو الزمن الخاص « للميزونات » أعنى الزمن الذى نتخيله لساعة كالجرثومة لاصقة « بالميزونات » وهى متحركة ؟

ولقد توصل العلم إلى أن جميع المواد التى تشع تتناقص مع الزمن . وهناك علاقة معروفة بين الزمن وعدد الجسيمات المقذوفة . عرفها العلم وتوصل إليها العلماء وثبتت تحقيقا . وأصبح الآن الأمر واضحا . نستنتج الزمن الذى فيه يتناقص عدد « الميزونات » إلى النصف فنرى أنه لا ينطبق أبدا على الزمن الذى تسجله ساعة رجل المعمل ، ولكنه ينطبق على الزمن الخاص « بالميزونات » المتحركة كما تنبأت به «النظرية النسبية» . ويبلغ الزمن الخاص فى حالتنا هذه أكثر بقليل من عشر الزمن فى سجل رجل المعمل ، ومعنى هذا أن خطوات الزمن الخاص سريعة ، وخطوات زمن المعمل بطيئة ، ونخلص من هذا إلى أن الجسم المتحرك يبدو لنا وكأنه يسجل زمنا متأخرا عن زمنه لو كان المتحرك ساكنا .

قمر صناعى :

خير امتحان لـ «النظرية النسبية» هى الأقمار الصناعية التى تأخذ مداراتها حول الأرض . ومن الجائز أن نستعين بالبطىء منها وسرعته ثمانية كيلو مترات فى الثانية ، والزمن الخاص للقمر الصناعى هو عبارة عن إشارات لاسلكية ترسل منه كل ثانية من الزمان ، ويمكن تسجيل هذه الإشارات على الأرض ، ويلاحظ الراصد على الأرض أن المسافة التى يقطعها القمر بين إشارتين هى أكثر من ثمانية كيلو مترات ، ولو دار القمر سنة كاملة بزمنه الخاص ، وكان مداره مدارا دائريا لرأيناه يقطع مسافة أكبر من المسافة المقدرة بعد سنة من زمنه الخاص ،والزيادة هى ٣٧٨ مترا ، وبذلك نحصل على علاقة بين الزمن الخاص للقمر الصناعى وزمن الأرض . وستجده محققاً للتجربة السابقة ولـ « النظرية النسبية » .

ولكنى أردت أن أخطو خطوة أخرى لأثبت حقيقة جديدة ، لذا نسمح لرجل الفضاء أن يقيس مسافة على الأرض فيستقبل الإشارات اللاسلكية السابق إرسالها والمرتدة إليه من الأرض ، والآن لا يشعر رجل الفضاء بأنه متحرك ولكنه يشعر بأن الأرض تتحرك بسرعة ثمانية كيلو مترات فى الفترة بين إشارتين من إشاراته ، وعليه فإنه سيقيس مسافة غير خاصة بزمن خاص ، ولو سأل زميله على الأرض أن يقيس هذه المسافة لوجد المقياس الخاص أكبر من مقياس رجل الفضاء ، ومعنى هذا أن رجل الفضاء يرى الطول قد انكمش لتحرك الأرض بالنسبة له . فطول الجسم المتحرك ينكمش إذا تحرك فى اتجاه طوله ، ومقدار الانكماش يطابق ما تذهب إليه « النظرية النسبية » .

الإلكترونات :

« الإلكترون » جسيم خفيف وهو مكهرب دائما . وقد تواضعنا على وصفه بأنه سالب التكهرب ، ومن السهل تحضير فيض منه ؛ فيمكنك أن تكسب بالدلك جسما كهرباء سالبة ، أعنى تكسبه فيضا من « الإلكترونات » وتظهر « الإلكترونات » أيضا نتيجة تسخين سلك إلى درجة عالية من الحرارة ، ولا بد أن تكون هناك سحابة منها حول السلك المتوهج فى المصابيح الكهربائية المنارة ، ويمكنك أن تكسب « الإلكترون » سرعات مختلفة بأن تعطيه طاقات كهربائية مختلفة ، ويمكنك أن تحرف حزمة منه عن سيرها بالمغناطيسية أو الكهربائية ، لذا يمكنك أن تعين كتلته . وثبت

بالتجربة أن كتلة « الإلكترون » تزداد بازدياد سرعته ، وقدثبت ذلك عمليا قبل «النظرية النسبية» بثلاثة أعوام ثم قدرت الزيادة تقديرا دقيقا بعد « النظرية النسبية » .

وتعين الزيادة فى الكتلة بمقدار استجابة «الإلكترون» للانحراف بالمغناطيسية ، ووجد أنها تتفق وهذه النظرية . وتتفق التجربة فى جميع الظواهر الطبيعية ؛ الكبير منها والصغير من دورة كوكب حول الشمس إلى دورة « إلكترون » حول النواة ، وتتفق التجربة مع النظرية إذا أدخلنا فى الاعتبار ازدياد الكتلة مع السرعة بالقدر الذى ذهبت إليه « النظرية النسبية » . وتسمى كتلة «الإلكترون» الخاصة – وهى كتلته عند السرعة صفر – بالكتلة الساكنة . ومعنى هذا أن الزيادة فى الكتلة جاءت نتيجة لازدياد السرعة ، وسبق أن جاءت الزيادة فى طاقة الحركة نتيجة لزيادة السرعة مع فرض ثبات الكتلة . فهل هناك تجربة تبين علاقة بين الطاقة والكتلة ؟

الطاقة والكتلة :

أجريت تجارب كثيرة ومختلفة بينت أن هناك علاقة بين الطاقة والكتلة ، وأن النسبة بينهما مقدار ثابت . بل قدر هذا المقدار فوجد أنه : سرعة الضوء مضروبة فى نفسها . فكان كما تنبأت «النظرية النسبية» من قبل ذلك بأعوام . وكانت هذه العلاقة هى مفتاح السر فى جميع التفاعلات النووية من تحويل عنصر إلى عنصر إلى انفجار قنبلة ذرية أو هيدروجينية .

سمح «لإلكترون» سالب أن يتقابل مع «إلكترون» موجب فى وجود لوح من الرصاص فإذا بالجسيمين يتلاشيان . وتظهر بدلا منهما طاقة إشعاعية على شكل شعاعين يمكن تقدير طاقتيهما . ونحن نعلم كتلة كل من الجسيمين ، وبقسمة الطاقة على الكتلة نحصل على عدد هو سرعة الضوء مضروبة فى نفسها . وقد تحولت المادة إلى طاقة . ومعنى المقدار الثابت أن العملة المتداولة فى ميدان الطاقة غير العملة المتداولة فى ميدان الكتلة ، أعنى أن وحدات الكتلة غير وحدات الطاقة لذا ظهرت النسبة عدداً ليس بالواحد الصحيح . وتتساوى الكتلة والطاقة . تماما لو أخذت سرعة الضوء وحدة للسرعات .

ثم أجريت تجربة عكسية بأن سمح لشعاع بأن يتقابل وشعاعا آخر فتجسدا على شكل « إلكترون » موجب و « إلكترون » سالب كل يسعى فى طريقه .

استعملت هذه المعادلة لتحقيق طاقة الانفجار لمعرفة مقدار ما سيختفى من مادة . ويظهر كإشعاع وحركة ، بل استعملت فى تحقيق جميع معادلات التفاعلات النووية ، وأصبحت ثقتنا بهذه العلاقة أكبر من ثقتنا بالنظرية الأم التى أنتجتها .

ألف باء النسبية :

هممت أن أكتب هذا الفصل عن «النسبية» فوضعت نصب عينى محاضرات ألقيتها على الطلاب ، واستحضرت فى الذهن مقالات كتبتها من سنين كما عادت بى الذاكرة إلى عدة كتب قرأتها ، وما كنت أظن أنى سأعف عنها جميعا ، وهزنى الشوق إلى كتاب صغير يمتاز بسهولته وبساطته . وعنوان الكتاب « ألف باء النسبية » ومؤلفه الفيلسوف الكبير « برتراند رسل » وخطر لى سلوك أسهل الطرق بمحاولة تلخيص هذا الكتاب فى هذه العجالة ، فأخرج للعربية خير ما كتب فى هذا الموضوع تنويرا للعامة ، وحاولت مخلصا ، وجمح القلم وعصانى الكتاب إذ فقد الكثير من رونقه بتقطيع بعض من أوصاله ، وانتهيت بأن أدعو الله أن يقع كاملا فى يد من يبحث عن اليسر والوضوح فى هذا الموضوع . واستخرت الله وقررت ألا أحيد عن السبيل التى اختططتها لنفسى فى بداية هذه العجالة ، وبدأت حيث اعتدت أن أبدأ إلى ماقبل ظهور النظرية النسبية» بسنين .

ما قبل ظهور « النظرية النسبية » :

حرصت أن أذكر كلمتى « النظرية النسبية » وألا أذكر كلمة « النسبية » بمفردها ، فهم النظرية النسبية : الوصول إلى قوانين تفسر الظواهر الطبيعية ، دون أن تتشكل هذه القوانين تبعا لتغير الزمان والمكان والظروف والأحوال . ولكن قد جرى على لسان القدماء كلمة « النسبية » قبل ظهور « النظرية النسبية » وأفاضوا فى الحديث عنها .

ولن أتوغل فى القدم ، بل أعود إلى بضع مئات من السنين يوم أن كتب الفيلسوف « جون لوكى » كتابه عن المعرفة الإنسانية . فقد تحدث فيه عن الحركة النسبية . وصورها لنا تصويرا دقيقا . وتحدث عن رقعة شطرنج وبيادق موضوعة عليها تركها وعاد إليها ، وقال : إن البيادق لم تتحرك من مكانها رغم أن الرقعة وما عليها كل فى مربعه قد انتقلت من حجرة إلى أخرى ، ثم جعل الحجرة فى سفينة ، وترك الرقعة حيث كانت فى موضعها من الحجرة ، وعاد إليها ووجدها فى نفس مكانها ، وقال : إنها لم تتحرك رغم أن السفينة كانت تمخر عباب البحر ، وحكم بأن السفينة فى مكانها لم تبرحه إذا ما حافظت على موقعها من جزيرة قريبة ، رغم علمه بأن الأرض قد دارت بعضا من دورانها حتى عودته إلى السفينة وهى ساكنة .

نستنتج من كل هذا أن لا بد أن قد غير كل من البيادق ورقعة الشطرنج والسفينة أماكنها بالنسبة لأجسام بعيدة عن الأرض . ولقد كان « نيوتن » على علم بهذه الحركات النسبية ، حتى إنه أعلن عام ١٦٨٧ ما سمى بمبدأ النسبية لـ « نيوتن » وهو ألا تغير فى حركة الأجسام بالنسبة لبعضها مع بعض فى مجال ما إذا تحرك هذا المجال الذى يحوى الأجسام حركة منتظمة مستقيمة بعد أن كان ساكنا ، فحركة الأشخاص فى القطار لا علاقة لها أبدا بالقطار ساكنا أو متحركا حركة منتظمة ، والقوانين التى تحكم حركة الأشخاص فى قطار منتظم الحركة هى نفس القوانين التى تحكم الأشخاص فى المحطة ، ولو جاز أن نضع هذا المبدأ فى صيغة – ربما نعود إليها عند التحدث عن النظرية النسبية – لقلنا لا تتشكل القوانين التى تفسر الظواهر الميكانيكية تبعا لتغير منتظم للمكان ، فما طبق على مكان من قوانين ميكانيكية يطبق أيضا بنفس شكله على مكان آخر يتحرك حركة منتظمة بالنسبة للمكان الأول .

ويجمل بى أن أشير إلى ما قلته سابقا من أن النظرية النسبية تبحث عن قوانين تفسر الظواهر الطبيعية ميكانيكية أو غير ميكانيكية . ولا تتأثر بالزمان والمكان والظروف والأحوال . وتبين أهمية مبدأ النسبية لـ « نيوتن » فى تعميم القوانين الميكانيكية ، فهى لا تسرى على منطقة بذاتها فقط ، بل تسرى على مناطق أخرى فى حركة منتظمة بالنسبة لبعضها مع بعض . وهكذا كان « نيوتن » ينظر إلى الأرض ويمتد نظره إلى السماء ويسيطر بقانونه على الأرض والسماء ، وخلقه فى هذا خلق العالم الحق :

سقطت تفاحة على رأسه فى الأرض ، وأسقطتها قوة متبادلة بين الأرض ، والتفاحة وكبرت التفاحة فى نظره ، ورآها بعين الخيال ؛ خيال العالم البحاثة ، رآها فى كبد السماء وكأنها الشمس ، ولم لا تكون الشمس ذاتها ، وتكون هناك قوة متبادلة بين الشمس والأرض ، قوة تتبع قانونا هو القانون الذى تتبعه القوة بين التفاحة والأرض ، لو عوضنا بين المسافات بالمسافات وبين الكتل بالكتل ؟

وهكذا خرج « نيوتن » بقانون الجاذبية الأرضية ، وعممه على الكواكب فى مداراتها ، والشموس فى أفلاكها ، وهذه هى قدرة العالم الملهم ؛ إذا أخرج إلى الوجود قانونا سعى جاهدا إلى تعميمه ، فما باله وهو يشاهد الحركة تسيطر على الوجود فيرى الأرض فى حركة حول نفسها وحول غيرها ، ويرى

الكواكب والشمس والقمر وغيرها من شموس وأقمار ومجرات «كل يجرى لمستقر له» ؟

كلها حركات نسبية إذا وصفت حركة جرم لا بد أن تصفه بالمقارنة ، فتصف حركة جسم بالنسبة لجسم آخر متحرك، فهل لا يوجد فى مكان فى هذا العالم الإلهى الكبير نجم ساكن لا يتحرك ، ساكن سكونا مطلقا ، وخطورة هذا الكشف أن كل ما ينسب إلى المطلق فهو مطلق .

فإذا عثرنا على هذا النجم أمكننا أن نصل إلى الحركة المطلقة فكل حركة بالنسبة لهذا النجم حركة مطلقة، وكان هذا النجم هو الضالة المنشودة لعلماء القرنين الماضيين؛ تخيلوا وتخيل معهم «نيوتن» أن هذا النجم كالعنقاء يستحيل العثور عليه ، واقترح «نيوتن» بديلا عنه الفضاء المحيط تسبح فيه الكواكب بما فيها من كائنات أحياء وأموات .

فالفضاء فى نظره ساكن سكونا أبديا، فهو المربط الذى يرجع إليه إذا أردت أن تعرف الحركة المطلقة ، وكل مانسب إليه فهو مطلق . وزاد هذا التفكير رسوخا أن أمواج الضوء تأتى إلينا عبر الفضاء الخالى ، ولا بد أن تأتى إلينا محمولة فى بحر من الأثير تخيله العلماء لتفسير ظاهرة انتقال الضوء ، وزاد إيمانَ علماء القرنين الماضيين بالأثير أن للكهرباء والمغناطيسية القدرة على التأثير من بعيد، فلا بد أن تكون هناك أيد خفيةٌ، تمتد لتحدث الأثر ، تمتد فى وسط يحملها . ولا أحب أن أورد قول بعض الفلاسفة فى هذا المضمار، وأظنه «ديكارت» الذى قال : إن مجرد الوجود وجود جسيمين مفصول أحدهما عن الآخر ؛ برهان على وجود وسط بينهما، ولكنى أحب أن أورد بعض التجارب التى عملت للتحقق من صحة فرض وجود الأثير .

ولقد بنيت أهمُّ تجربة على أنّ لا بدَّ أن تخوض الأرض أثناء دورانها فى الأثير الساكن، وكان أن وفق «مايكلسن» فى عمل جهاز لقياس التغير الذى يطرأ على سرعة الضوء متحركا فى اتجاه حركة الأرض، ثم متعامدا على اتجاه حركتها ، ولعل الفكرة قد خطرت له وهو يتخيل بحر الأثير بحر ماء ، وأن الزمن الذى يأخذه سابح ليقطع مسافة معينة، سابحا على طول التيار ذهابا وإيابا غير الزمن الذى يأخذه السابح نفسه ليقطع المسافة نفسها عبر التيار ذهابا وإيابا ، ومعنى هذا أن سرعة السابح على طول التيار غير سرعته عبر التيار ، ويمكن من هذا معرفة سرعة التيار بالنسبة للأرض، وهى تساوى فى المقدار وتخالف فى الاتجاه سرعة الأرض بالنسبة للتيار .

لذا جعل «مايكلسن» الضوء يخترق التيار الأثيرى طولا ، ثم جعله فى الوقت نفسه يخترقه عرضا ، مع تساوى الطول والعرض من الوجهة المترية . ونظر أيهما يسبق الآخر بعد أن يقطع المسافة ذهابا وإيابا .

لم ينفرد «مايكلسن» بهذه التجربة ، بل اشترك معه «مورلى» سنة ١٨٨٧ ؛ وعرفت التجربة فيما بعد بـ «تجربة مايكلسن و مورلى» ، وأساس التجربة إرسال حزمة ضوء من لون واحد، ثم وضع لوح نصف شفاف فى طريق الحزمة ليقسم الحزمة جزءين ؛ حزمة جزئية تتجه غربا أعنى على امتداد الحزمة الأصلية ، وحزمة جزئية أخرى تتجه شمالا أعنى على امتداد متعامد للحزمة الأصلية ، وتنعكس كل حزمة جزئية على نفسها بسقوطها على مرآة على مسافة متساوية من اللوح غربا وشمالا .

وللوح وظيفتان : الوظيفة الأولى عرفناها وهى تجزئة الحزمة إلى جزءين غربا وشمالا ، والوظيفة الثانية تجميع الجزءين بعد انعكاسهما فى حزمة واحدة تتجه جنوبا .

وتظهر نتيجة التجربة من رؤية ما يحدث فى «تلسكوب» موضوع فى الطريق جنوبا ، وجدا أن الحزمة الساقطة على اللوح .

وقد انقسمت إلى حزمتين تركتا اللوح فى وقت واحد ، وعادتا إليه فى وقت واحد ، واجتمعتا فى حزمة واحدة فى وقت واحد . وبذلك عجز « مايكلسن » و « مورلى » عن الكشف عن أى اختلاف فى سرعة الضوء نتيجة لاختلاف سرعة الأرض فى الأثير .

لم يقنعا بتجربة واحدة لغرابة النتيجة التى حصلا عليها ومخالفتها للمألوف . فالمألوف أنك أسرع فى الإمساك بكرة مقذوفة إليك لو جريت نحوها للإمساك بها . لم يقنعا بتجربة واحدة ، وهذا حرص معروف عن العلماء . فأعادا التجربة فى الربيع والخريف أعنى بفارق زمن مقداره ستة أشهر ، واختارا أكثر من وضع للجهاز ، ورغم كل هذا الحرص وصلا إلى النتيجة غير المنتظرة : أن لا اختلاف فى سرعة الضوء سواء اقترب منك أو ابتعد عنك، أو اقتربت أنت منه أو ابتعدت عنه .

إذن فالقول بأننا نتحرك فى أثير ساكن قول كانت تعوزه التجربة ، ومعنى هذا أن هناك شكا فى وجود مربط تبدأ منه القياسات ، فالقياسات المطلقة مشكوك فى وجودها ، وهذا لا يتفق ومزاج علماء القرنين الماضيين . فخير أن تقف الأرض عن دورانها من أن ينكر وجود الأثير .

ثم كان من أراد أن ينقذ الموقف حرصا على سلامة العلم فى ذاك الوقت ، فنادى العالم الأيرلندى « فيتزجرالد » عام ١٨٩٢ بانكماش الأطوال فى اتجاه حركة الجسم وبقائها كما هى فى اتجاه متعامد على الحركة ، وبذلك رأى أن عجز التجارب هو فى الواقع إثبات لاختلاف السرعة سرعة الضوء ، والمسئول عن عدم ظهورها هو الانكماش المفروض ، فأرضى كبرياء العلماء بتمسكه بالأثير ، وتمسكه باختلاف سرعة الضوء باختلاف الحركة ، وأعلن تآمر الطبيعة على إخفاء الاختلاف .

وكانت الصيحة التى وضعت الأمور فى مواضعها صيحة « ألبرت أينشتين » عام ١٩٠٥ ، وقبل أن أبدأ بذكر طريقة معالجته لهذه الأمور وكيف قاد سفينة العلم إلى حيث يجب أن تقاد ، فأحدث ثورة علمية فلسفية اجتماعية ــ أتحدث عمن هو « أينشتين » .

أينشتين :

رأيت « ألبرت أينشتين » فى لندن عام ١٩٣٣ ، رأيته رؤيا العين ، وتنبىء النظرة العابرة إليه بأنه رجل ثائر ، فشعره ثائر على رأسه وملابسه ثائرة على جسمه . والكلمات الإنجليزية تخرج من فمه كلمة إثر كلمة فى صعوبة ، وكأن لسانه يبذل مجهوداً فوق الطاقة . يقذف الكلمة قوية متكسرة بين الحين والحين . وتشعر أنه لن يستطيع أن يتم محاضرته ، وإذا به يقولها بتمامها دون أن ينقص منها شيئاً ، ولم أعد أذكر من محاضرته غير نصيحة واحدة بوجوب العكوف على البحث العلمى والإخلاص له مع اختيار أحسن الوظائف ملاءمة كمرتزق للعالم ، واقترح وظيفة حارس لفنار فى وسط البحر .. كان غريباً أن أسمع هذا من صاحب « النظرية النسبية الخاصة » وصاحب « النظرية النسبية العامة » ، وصاحب البحوث العدة فى : الحركة البرونية ، والديناميكا الإحصائية والميكانيكا الموجبة . والكهرباء الضوئية ، والحرارة النوعية .

إنى أعلم أنه لم يكن حارس فنار ، بل إن الحياة كانت قاسية عليه . ومن يدرى لعله وهو قريب من الحياة بعيد عنها . ولعله يعانى من الوحدة النفسية ما يعانى . لكن غاظنى أنى دفعت مالا لحضور هذه المحاضرة ، واشتد غيظى من رصد هذا المال لغير العلم ، وما كنت أظن أن عالما عالميا ينادى بالنسك العلمى ، يجمع المال لغير العلم ! وكان أن أردت أن أرجع الأمور إلى أصولها فاستقصيت تاريخ حياته .

فإذا به قد ولد فى ١٤ من مارس سنة ١٨٧٩ فى مدينة « أولم » من جنوب ألمانيا من أسرة يهودية غير مستقرة ، انتقلت بعد عام من ميلاد الطفل إلى ضاحية من ضواحى « ميونخ » وكان أبوه يملك مصنعا كيميائيا كهربيا صغيرا ، وساعد الأب فى إدارة المصنع أخ له مهندس وهو عم الطفل، وكانت هواية أم الطفل الموسيقى ولا سيما موسيقى « بيتهوفن » .

فكان من الطبيعى أن تجبره أمه على تلقى دروس على الكمان وهو فى السادسة من عمره ، وكان أن أقبل على هذه الدروس كارها ، ثم روض نفسه على ما يكره حتى انقلبت الكراهية حبا ، فأصبح يحب الموسيقى ، بل كان يفزع إليها طوال أيام حياته ، لتهدىء من نفسه وتسبغ عليه نعمة الرضا والطمأنينة وراحة البال بعد عناء العمل ، وكان الأثير عنده من الفنانين « موزارت» .

وكأن الله أراد له أن يتأمل قبل أن ينطق ، وأن يختزن فى الوعى قبل أن يفيض فى الحديث ، فعجز عن أن يفصح عما فى نفسه حتى موعد متأخر عن أترابه من الأطفال . فتأخر فى النطق حتى ظُن به الشذوذ ، وخُشى عليه من البله ، وقد أنف أن يشارك زملاءه ألعابهم ، وانطوى على نفسه ينعم بأحلام اليقظة ، وينأى عن أى مجهود عضلى ولو كان لعبا للتسلية ، وبان امتعاضه وعدم استساغته لما يتذوق الطفل العادى من مناظر مثيرة ، فقد كان يتألم عند ما يرى التدريبات والاستعراضات العسكرية وما أكثرها وقتذاك فى شوارع « ميونخ » وما كان يحتمل أن يرى الإنسان يتصرف ولو فى مشيه تصرفا آلياً كالآلة الميكانيكية الصماء .

ثم دخل « أينشتين » الطفل المدرسة ، وكانت مدرسة أولية كاثوليكية ، فقد كانت المدارس فى « ميونخ » تحت إشراف هيئات دينية ، ولم تهتم أسرة « أينشتين » كثيرا بالدين ، فلم تجد الأسرة غرابة وهى اليهودية دينا أن يكون ابنها كاثوليكيا تعليما .

وانتهى « أينشتين » من دراسته الأولية والتحق بمدرسة ثانوية وهو فى العاشرة من عمره . ودرس فى هذه المدرسة تعاليم الديانة اليهودية ، وتفاعلت تعاليم اليهود مع تعاليم الكاثوليك التى سبق أن تعلمها فى المدرسة الأولية ، وأخرجت منه شابا ملحدا لا يدين بدين ، ويشعر بأن الأديان معوِّقات تعوق التفكير الحر الطليق ، وكفر بالقيم الروحية التى جاءت بها الأديان ، والإنسان لا يفيق إلى دينه حتى تأتيه القارعة وإلا استبق الحوادث . وأقول قد جاءته القارعة على يد « هتلر » عام ١٩٣٣ فاذا بـ « أينشتين » العالم يعود يهوديا متعصبا لليهود . ولكنى أفضل أن أساير الحوادث خطوة خطوة ، وأعود إلى المدارس الثانوية ، وأرى الطالب « أينشتين » يخطو خطوات بطيئة فى دراسته ، فقد كان يكره استذكار الدروس عن ظهر قلب دون فهم أو تفهم .

ويجمل أن أذكر الأثر الذى تركه عمُّه فى نفسه وفى مستقبل حياته ، فقد حبب إليه دراسة الرياضيات وكانت لعمه طريقة ، طريقة فى تقريب العلم إلى ابن أخيه ، فكان يتحدث عن الجبر بأنه العلم الذى يقلل كمية العمل المطلوب لحل مسألة من المسائل ، ولقد فرح ابن الأخ بهذا العلم واعتبره علما للتسلية ، كأن تخرج لصيد حيوان مجهول « س » حتى إذا وقع فى الفخ عرفت ما هو « س » .

ثم ملك عليه تفكيرَه علم الهندسة ، وشعر بأنه العلم الذى يرغبه ويريده ، فأخذ بلبه التسلسل فى المنطق والدقة فى التعبير والوصول بمعطيات معلومة إلى الهدف المجهول وهو البرهان المطلوب .

وكثيرا ما كان يذكر بدء دراسته لهندسة «إقليدس» كأهم أثر مر عليه فى شبابه وفى عامه الثانى عشر على وجه التحديد ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك بأن تنبأ بفشل الباحث النظرى الذى لم يشعر فى شبابه بأهمية هندسة « إقليدس » وقدر ما كان « أينشتين » مميزا فى

الرياضيات قدر ما كان متأخرا فى العلوم التى تعتمد فى دراستها على الاستذكار ، ثم زاد الطين بلة أن شعر أساتذته فى المدرسة الثانوية بعدم توقيره إياهم وخضوعه لهم خضوعا تاما ، مما أدى إلى فصله من المدرسة ، فصل وذهب ليلحق بأبيه فى « إيطاليا » فقد اضطر أبوه قبل فصله بعام إلى أن يصفى أعماله فى « ميونخ » ويرحل إلى « ميلانو » ليبدأ عملا جديدا تاركا ابنه وهو فى الخامسة عشرة من عمره فى « ميونخ » ليتم دراسته الثانوية ، وكان أن فصل وذهب إلى « ميلانو » .

ثم أخذ يفكر فى مستقبل حياته وهو يرى أسرته وما وصلت إليه ، واستقر رأيه على أن يتخذ من التدريس مهنة له ، قرر أن يؤهل نفسه ليكون مدرسا فى الطبيعة النظرية ، واعتزم أن يلحق بمدرسة « البوليتكنيك الفيدرالية » السويسرية الشهيرة بـ«زيورخ» وتقدم إلى الامتحان وخانه الحظ .

وقد استرعت أوراق إجاباته اهتمام مـــدير « البوليتكنيك » إذ بانت له القدرة الفائقة فى الرياضيات والضعف الواضح فى اللغات وعلوم الحياة .

فتطوع ليساعده وأدخله مدرسة توطئة لقبوله فى « البوليتكنيك » وكانت المدرسة على غير غرار مدرسة « ميونخ » فقد تركت الحرية للطلاب فى أن يفكروا بأنفسهم ،ولا يعتمدوا على الاستذكار ، وكان أيضا على اتصال مباشر بالمدرسين يناقشونه ويمحضونه النصح ،وهناك شعر «أينشتين» بحياة أفضل تتفق وميوله ، وكان أن نجح والتحق بمدرسة « البوليتكنيك الفدرالية » بـ « زيورخ » .

والدراسة تحتاج إلى مال وقد عجز أبوه عن القيام بأى مساعدة مالية ، ولكنه حصل على المال من قريب له ، وأخذ يؤهل نفسه لمهنة التدريس ، فاكتسب الجنسية السويسرية ،وأصبح مواطنا سويسريا حتى لا تمتنع عليه الوظيفة المرجوة ،وهو الرجل الممتاز ،والحاصل على خطابات توصية من أساتذته تشهد بأنه شخص من الطراز الأول ، ورغم كل هذا عزت عليه الوظيفة ، وقبل وظيفة فاحص فى مكتب للتسجيل سويسرى فى « برن » وكان ذلك عام ١٩٠٢ ، ولم تمنعه مهام الوظيفة من أن ينظر فى العلم ويبحث عن المجهول ،فنال شهادة الدكتوراه عام ١٩٠٥ ، وقد كانت هذه السنة خصبة أنتج فيها «النظرية النسبية الخاصة» ، وأبحاثا أخرى عن الحركة البرونية ، والديناميكا الإحصائية ، والكهرباء الضوئية ، وبدأ يحتل مكانا مكينا بين العلماء ، وتهافتت عليه الجامعات تطلبه أستاذا ، فكان أستاذا فوق العادة فى جامعة « زيورخ » عام ١٩٠٩ ثم أستاذا ذا كرسى فى جامعة « براج » عام ١٩١١ واستعادته جامعة « زيورخ » مرة أخرى ليشغل كرسى الأستاذية فى « البوليتكنيك » حيث كان طالبا وذلك عام ١٩١٢ ، وحظيت به من بعد ذلك « برلين » أستاذا متفرغا للأبحاث ١٩١٤ ، فأصبح أستاذا فى « معهد القيصر ولهلم » وعضوا فى الأكاديمية الملكية البروسية ، ولم يمض على تعيينه عام واحد حتى أذهل العالم بـ « النظرية النسبية العامة» سنة ١٩١٥ وكان للعالم عليه حق ، فقام بجولة علمية لإلقاء محاضرات فى « إنجلترا » و « الولايات المتحدة الأمريكية » ثم جرى عليه ما جرى على يهود ألمانيا عام ١٩٣٣ ، فتحركت فيه النوازع الدينية الكامنة ، فأصبح عضوا للحركة اليهودية . وإن نادى بوجوب قيام حكومة عالمية ، واعتذر عن أن يكون رئيسا لـ « دولة إسرائيل » المزعومة ، معلنا عجزه عن معالجة الطبائع البشرية ، وإن نجح فى معالجة المسائل الطبيعية .

وقد احتضنته « الولايات المتحدة الأمريكية » وعينته مديرا لمدرسة الرياضيات فى معهد الدراسات العليا فى « برنستين نيوجرسى » حيث أرسل خطابا إلى الرئيس « فرانكلين روزفلت » فى خريف سنة ١٩٣٩ ينبئه بإمكانية عمل قنبلة يدخل فى تكوينها « اليورانيوم » ولها فاعلية قوية فى الهدم والتدمير ،ثم ندم على ما فعل ،

وذلك بعد أن ألقيت القنبلة الذرية على « هيروشيما » فى ٦ من أغسطس سنة ١٩٤٥ .

وقد قدّره العلم والعلماء ، إذ منح عام ١٩٢١ جائزة « نوبل » لأعماله فى « الفوتونات » والنظرية الكمّية ، وقد حاول أن يذيب القوانين فى قانون واحد بأن نشر سنة ١٩٥٠ محاولة لذلك ، وسماها « نظرية المجال الموحد » ، ومات فى ١٨ من أبريل سنة ١٩٥٥ .

* * *

ويجمل بى قبل أن أختم الحديث عنه أن أذكر موقفا له يدل على الدقة وبعد النظر ، مما قد يفوت أساتذته ومعاصريه من العلماء المشهود لهم .

وسأذكر من معاصريه « لورنتز الهولندى » وقد اقترن اسمه باسم « فيتزجيرالد » الذى نادى بانكماش الأجسام فى اتجاه حركتها ، وأنه كلما ازدادت سرعة الأجسام ازداد انكماشها ، وكلما قلت سرعة الأجسام قل انكماشها . وأمكنه بذلك تفسير تجربة « مايكلسن » و « مورلى » وإثبات أن ما تراءى لهما فى التجربة من عدم وجود اختلاف فى سرعة الضوء فى اتجاه حركة الأرض عن سرعته فى اتجاه متعامد لحركتها ليس بصحيح ، والواقع أن هناك فرقا ، وأن الانكماش المذكور أخفى هذا الفرق ، ويصل الضوء المتعامد والضوء غير المتعامد فى وقت واحد .

ثم اقترح « لورنتز » عام ١٨٩٥ ، أن الانكماش لا يجرى على الجسم ككل ولكنه يجرى على مكونات هذا الجسم من « إلكترونات » أثناء حركتها فى الأثير مع الجسم مما ينتج عنه تعديل فى القوى الرابطة بين الذرات والجزيئات لجسم يتحرك فيحدث تقارب بينها بقدر يتفق ، وما قدره « فيتزجيرالد » وكان أن فسّر تجربة « مايكلسن » و « مورلى » وسمّى الانكماش انكماش « لورينتز فيتزجيرالد » لأن كلا منهما كان على غير علم بما عمل الآخر ، ويعتبر رأى « لورينتز » هو الأساس ، إذ يبدأ بـ « الإلكترون » ورأى « فيتزجيرالد » نتيجة حتمية له .

ولعل رأى « لورينتز » وإن اتحدت نتيجته مع « فيتزجيرالد » هو أقرب إلى المنطق العملى ، إذ سبق أن بين فى عام ١٨٨٢ العالم « ج . ج طومسن » أنّ الجسم المكهرب تزداد كتلته لو تحرك ، وسميت زيادة الكتلة بأنها كتلة « إلكترومغنطيسية » ، ومعنى هذا أن الحركة تؤثر فى الجسم المكهرب ؛ استنبط « طومسن » ذلك بمناقشة معادلات لـ « ماكسويل » إذ تبين هذه المعادلات العلاقة بين الآثار الكهربائية والآثار المغنطيسية أثناء تغيرها فى الأثير ، وقد بان من هذه المعادلات :

أن الآثار تنتقل بسرعة ثابتة قدر سرعة الضوء ، حتى ذهب « ماكسويل » إلى أن الضوء أمواج « إلكترومغنطيسية » وقد أثبتت التجربة فيما بعد كل ما ذهب إليه « ماكسويل » وأصبحت معادلاته هى حجر الزاوية فى جميع الاتصالات اللاسلكية ، وحجر الزاوية فى جميع الأبحاث الخاصة بحركة « الإلكترونات » حتى أن « لورينتز » استخدم هذه المعادلات فى المقارنة بين « إلكترون » متحرك فى الأثير بسرعة كبيرة و « إلكترون » ساكن فى الأثير قصد جعل المعادلات الخاصة بالجسم المتحرك تتفق شكلا والمعادلات الخاصة بالجسم الثابت ، ورغم الاتفاق الشكلى فهناك علاقات بين أمكنة وأزمنة الجسم المتحرك ، وأمكنة وأزمنة الجسم الساكن ، وتسمى هذه العلاقات بتحويلات « لورينتز » .

نظر « أينشتين » إلى المعادلات السابقة الخاصة بالجسم المتحرك والجسم الثابت كما كتبها « لورينتز » ونفذ بثاقب فكره وبعد نظره إلى مرامى هذه المعادلات ، وكانت المرامى أبعد من أن يصل إليها عالم معاصر له ، واستشف منها أنها تحمل فى طياتها أسباب الاستغناء عن الأثير ، وإمكان التقدم العلمى دون الاحتياج إلى فرض وجود الأثير إذ ثبت الجسم المتحرك ، وحرك الجسم

الثابت . ووصل إلى نفس النتائج . ومعنى هذا أن المعادلات خلو من أى دليل يثبت أى الجسمين هو المتحرك وأيهما هو الثابت . إذن يمكن اعتبار سرعة الجسم المتحرك بالنسبة للأثير الثابت . كسرعة الجسم المتحرك بالنسبة للجسم الثابت . وبهذا كان فرض وجود الأثير كعدمه .

النظرية النسبية الخاصة

ثم جاء دور « أينشتين » وهو فى السادس والعشرين من عمره . ويعمل فى مكتب للتسجيل بـ « برن » ليبدى رأيه فى « تجربة مايكلسن و مورلى » تلك التجربة التى أدهشت العلماء وجعلت « فيتزجرالد » و « لورينتز » يعلنان تآمر الطبيعة فى عدم كشفها اختلاف سرعة الضوء استقبلته مقبلا أو استقبلته ثابتا غير مقبل ، استقبلته مدبرا أو غير مدبر .

هذه التجربة التى قصد بها إثبات وجود الأثير وإثبات وجود السرعة المطلقة ينظر إليها « أينشتين » نظرة أخرى . ويخرج بعد مناقشتها ومناقشة معادلات « ماكسويل » كما طبقها « لورينتز » على جسم متحرك وجسم ثابت ، يخرج بأسس « النظرية النسبية الخاصة » وسميت خاصة لأنها تتعلق بالقوانين الطبيعية المطبقة فى مناطق تتحرك بحركات منتظمة ، فخصصت الحركات بالانتظام ، أو قيدت بالانتظام . لذا تسمى أحيانا بـ « النظرية النسبية المقيدة » . ويمكن وضع هذه الأسس تحت مبدأين هامين :

الأول – لا وجود للحركة المطلقة من الوجهة الطبيعية . ومعنى هذا أنه لا يمكن بوسائلنا الطبيعية الكشف عن وجودها .

الثانى – سرعة الضوء مقدار ثابت لا يتأثر بحركة المصدر أو حركة الراصد . مهما كان الاتجاه ، ومهما كانت الأوضاع . ومعنى هذا أن سرعة الضوء هى المعيار الوحيد المطلق . ومقداره فى أى منطقة هو نفس المقدار ، سواء كانت المنطقة متحركة أو ساكنة معتدلة أو مائلة .

وقد أنكر « أينشتين » بالمبدأ الأول وجود الأثير . وبالتالى أنكر وجود مربط ثابت تنسب إليه الحركة التى يتميز بعضها بكونه مطلقا وبعضها الآخر بكونه نسبيا .

وأنكر أيضا بالمبدأ الثانى تآمر الطبيعة على القوانين الطبيعية ، حتى لا يكشف عن اختلاف فيها حسب الحركة . وذهب إلى أن « تجربة مايكلسن و مورلى » صريحة مكشوفة لا خفاء فيها ولا غموض ، وأن سرعة الضوء واحدة فى اتجاه حركة الأرض أو فى اتجاه متعامد على هذه الحركة جاء الضوء من الشمس مباشرة . أو منعكساً من القمر ، أو من أى كوكب . أو نجم ثابت أو متحرك .

ثم انتهى إلى أن القوانين الطبيعية يجب أن تكون هى بعينها أو بشكلها فى أى منطقة من المناطق المتحركة بحركة منتظمة ، وهذا يبين الفرق بين « نسبية نيوتن » و « نسبية أينشتين » فقد قصد « نيوتن » عدم تغير القوانين الميكانيكية فى أى منطقة عن الأخرى ، وقصد « أينشتين » عدم تغير القوانين الطبيعية إطلاقاً ، ميكانيكية أو ضوئية أو كهربائية أو مغنطيسية . ومنها معادلات « ماكسويل » حيث تظهر سرعة الضوء ثابتة مع تغير الزمان والمكان . وثبات سرعة الضوء له أهميته ، إذ هو لغة التفاهم بين بعض المناطق وبعضها ، إذ يجب أن يراعى ثبات سرعة الضوء ، إذا ما أردنا أن ننتقل من منطقة إلى منطقة . أو أن نجعل قوانين منطقة ما لأصحابها كقوانين منطقة أخرى لأصحابها الآخرين ، فهناك معادلات تحويل مقيدة بهذا الشرط . ومن العجب أن وجدت المعادلات الجديدة تحت الشرط الجديد هى نفس معادلات التحويل لـ « لورينتز » وهى معادلات تبين العلاقة بين المكان الخاص والزمان ، والمكان غير الخاص ، وكذلك بين الزمن الخاص والمكان والزمان غير الخاصين .

ويجمل أن أذكر أن لا فارق بين « نسبية نيوتن » و « نسبية أينشتين » للقوانين الميكانيكية إذا كانت السرعات أقل بكثير من سرعة الضوء ، أما إذا قاربت سرعة الضوء فيخلو الميدان لـ « نسبية أينشتين » دون منازع .

وإذا نظرنا إلى معادلات التحويل التى تجعلنا نحكم على ما يحدث فى منطقة أخرى نرَ أن ما يراه أصحاب المنطقة الأخرى طولا معيناً نراه نحن طولا أقصر ، إذ انكمش نتيجة للحركة المنتظمة للمنطقة وما عليها .

وكذلك نحكم على أن ما يراه أصحاب المنطقة الأخرى حادثاً فى فترة من الزمن معينة نراه نحن حادثاً فى فترة أطول ، وكذلك نحكم على أن ما يراه أصحاب المنطقة الأخرى كتلة معينة نراه نحن كتلة أكبر نتيجة للحركة المنتظمة للمنطقة ، ولو سألنا المنطقة الأخرى عن رأيها فينا لقالت : إن أطوالنا تقصر فى اتجاه حركتها بالنسبة لهم ، وأزماننا تطول والكتل تزيد .

وما من تجربة طبيعية تمكننا أن نحكم أيهما الصحيح ، وذلك لأن المقياس الوحيد وهو سرعة الضوء واحد فى كل المناطق ، وقد فقدنا بذلك الإحساس بالمقاييس المطلقة ، وتعاملنا بالمقاييس النسبية مع سيادة القوانين المحلية فى كل منطقة وكل القوانين متشابهة .

ونظرة أخرى إلى قوانين التحويل نجد بها أن المكان لمنطقة يحدد بمعادلة فيها المكان والزمان للمنطقة الأخرى ، ونجد أن الزمان يحدد بمعادلة فيها الزمان والمكان للمنطقة الأخرى ، إذن اندمج الزمان فى المكان وأصبح لا وجود لزمان مستقل عن المكان ، ولا وجود لمكان مستقل عن الزمان ، فلا زمان مطلق ولا مكان مطلق ؛ وللتقريب إلى الذهن فقط أقول : فى الوقت الذى فيه صباح فى القاهرة يكون مساء فى منطقة أخرى ، ولكن المسألة أعمق من هذا فربما نجد حادثة فى منطقة تحدث فى وقت واحد لا تحدث أبداً فى وقت واحد فى غير هذه المنطقة من مناطق متحركة بحركة منتظمة بالنسبة للمنطقة الأولى ، وسألجأ إلى الفكر دون التجربة لبيان ذلك .

افرض أنه قد أنيرت « مدينة المقطم » فى الوقت الذى أنيرت فيه « أهرام الجيزة » وهكذا حكم رجل ينظر إليهما من « برج القاهرة » ، فقد وصل الضوء إلى عينيه من المكانين فى وقت واحد وهو فى منتصف المسافة ، ولنفرض أنه فى هذا الوقت بالذات وقت أن رأى رجل البرج تزامن الإنارتين كانت تحلق فوق رأسه طائرة ، ولنفرض جدلا أنها تتجه من « الأهرام » إلى « مدينة المقطم » بسرعة أكبر من سرعة الضوء ، وهذا مستحيل من الوجهة العملية ، إذ أن سرعة الضوء تعتبر سرعة لا يصح أن يصل إليها جسم مادى أبداً ، إذ لو كان هناك جسم له سرعة الضوء لازدادت كتلته حتى وصلت إلى ما لا نهاية .

نعود ونقول : إن رجل الطائرة يجزم لنا وهو صادق أن مدينة « المقطم » هى المنارة فقط ، وأن « الأهرام » غير منارة ، إذ يعجز الضوء الصادر عن «الأهرام» عن أن يصل إليه وهو يطير عنه بسرعة أكبر من سرعته ، إذن لا تزامن فهناك إنارة فى « المقطم » ولا إنارة فى « الأهرام » ولو انخفضت سرعة الطائرة إلى سرعة أقل قليلا من سرعة الضوء لرأى « المقطم » ينار أولا ثم « الأهرام » ثانياً فلا تزامن .

فترى منطقة تزامناً وغيرها لا يرى تزامناً ، فالزمن كالمكان نسبى غير مطلق ، بل إذا نظرت إلى النجوم واخترت نجماً على مسافة يقطعها ضوؤه فى شهر من الزمان ، فالضوء الصادر من النجم من شهر مضى هو الضوء الواصل إلى عينيك الآن ، وربما يكون النجم قد انفجر ، وأصبح لا وجود له بعد أسبوع من إرساله الضوء الذى وصل إلى عينيك ، ولن نرى الانفجار إلا بعد سبعة أيام مقبلة ، فأنت ترى الآن ماضيَ النجم ، وحاضرُه ستراه فى المستقبل ، وربما يرى مستقبله شخص فى مكان آخر .

وقد بين « أينشتين » العلاقة بين الكتلة والطاقة وقدرها تقديراً ، ولعلنا لو بحثنا مكوّنات الذرة ، فإننا نجد أنها أخف وزناً من مفرداتها، أعنى عند تكوين « نواة الهليوم » من وحداتها اختفى جزء من الوزن، فما من قوة فى الوجود تعيد « نواة الهليوم » إلى مكوناتها الأولى حتى تضيف إليها وزناً يعوض ما فقدته أثناء التكوين ، فإن كبر ما اختفى من مادة أثناء تجمعها صعب تفككها وكان ارتباطها وثيقاً .

ولعل الشمس تحافظ على ضوئها باستعمال هذه العلاقة بين الكتلة والطاقة .

وإن الفكر البدائى يتخيل ما يرى ولا يتخيل غير ما يرى ، فإذا رأى ناراً تخيّل الوقود وحسبه الفحم ، فلا غرابة لو ظن الأولون أن نار الشمس من احتراق الفحم فهى الموقد الإلهى ، ولكن هذا الفرض لم يصبر طويلا مع العلم فلو كان صحيحاً لكانت الشمس فى خبر كان من قديم الزمان .

ولكن تفتق الفكر العلمى وبان له فساد هذا الفرض، فتفتق عن فرض آخر هو : أن الشمس كرة غازية ملتهبة تنكمش ببطء ، وكلما انكمشت زادت حرارتها بحكم الانكماش ، وجادت بالزيادة . وبلغت بهم الدقة أن قدروا انكماشها اليومى ، ولكن هذا الفرض لم يثبت طويلا، وإن تنبأ بعمر للشمس أطول مما تنبأ به الفرض الأول ، فزاد على العمر أربعة أمثاله . ولعلها صدمة جعلت الفكر ينتقل من النقيض إلى النقيض، فإذا بفرض جديد يطيل من عمر الشمس إطالة تخرج بها عن نطاق المعقول فى تكوين العالم ، لأنه يرتفع بعمرها إلى ثمانية أمثال عمرها العلمى الذى قدر بعمر أقدم صخر موجود على ظهر البسيطة ، فلقد ارتفع عمرُ الشمس فى حسبانهم عند ما فكر العلماء فى أنها باقية صامدة حتى يفنى آخر جزء من مادتها ، أعنى أنها ستبقى متوهجة حتى تتحول مادة الشمس بأجمعها إلى طاقة إشعاعية ؛ فرض أطال، وفرض قصّر، فلا بد أن يكون هناك فرض وسط بين هذا وذاك، وقد وفقوا فى اقتناصه إذ قدر عمر الشمس بفضله بألفى مليون سنة .

وأساس هذا الفرض أن جزءاً من المادة ، وليس كلها، يتحول إلى وميض وهو الجزء الفائض بعد تعقيد المادة، ويساعد على تعقيد المادة درجة الحرارة فى باطن الشمس، وهى تبلغ أكثر من ثلاثة آلاف مثل لدرجة حرارة سطحها البالغة ستة آلاف درجة ، ويساعد أيضاً الضغط فى باطنها، إذ يبلغ تسعمائة مليون ضغط جوى .

يكاد الفرض أن يطل فى هذا الجوّ الملتهب والضغط الخانق والهيدروجين الذى يبلغ ثلث الشمس كتلة والنسبة الضئيلة من الآزوت والكربون البالغة ما يقرب من الواحد فى المائة هذه النسبة الضئيلة فى كميتها القوية فى مفعولها ، هى المخرّض الذى يشارك فى عملية التعقيد، ويخرج من العملية غير منقوص ، ومن غير سوء . فالمسئول الأول والأخير عن بقاء الشمس كما هى هو الطاقة الإشعاعية الناتجة عن تحول « الهيدروجين » إلى « هيليوم » وقد قدرت وحسبت فجاءت بعمر للشمس هو قدر عمر أقدم صخر يوجد على ظهر البسيطة واكيلا أفجع الأولين فى تفكيرهم سأوافق على أن الشمس هى : الموقد الإلهى ، وقوده « الهيدروجين » ورماده « الهيليوم » .

وعلى هذا الأساس بنيت فكرة استخدام المواد الاندماجية لاستحداث الطاقة .

فهناك ثقيل فى المادة وخفيف ووسط بين خفيف وثقيل ، والوسط هو أكثر المواد ثباتاً واستقرار أما الثقيل فهو فى طريق الانحلال إلى الثبات والاستقرار بتفككه ، مع تخلصه من فائض من مادة عن طريق الإشعاع . أما الخفيف فهو طيع إلى تعقيد أملا فى ثبات على ثبات واستقرار على استقرار بتجمعه مع تخلصه من فائض من مادة عن طريق الإشعاع .

النظرية النسبية العامة

أمكن لـ «النظرية النسبية» الخاصة أن تصوغ القوانين ، لتطبيقها على حد سواء فى أى من المناطق التى هى فى حركة منتظمة بعضها بالنسبة لبعض ، ومعنى هذا أن المناطق لا تعمل فيها قوى ، إذ لو عملت قوة ما فى منطقة لتسارعت هذه المنطقة وفقدت الانتظام فى حركتها .

وقد رأى « أينشتين » أن يحرر المناطق من هذا القيد قيد الانتظام فى الحركة ، وكان ذلك عام ١٩١٥ عشر سنوات بعد إعلان «النظرية النسبية الخاصة» فكانت « النظرية النسبية العامة » وأمكن لها أن تصوغ القوانين لتطبيقها على حدّ سواء ، فى أى من المناطق دون اعتبار لحركتها ، وبذلك تحرر « أينشتين » من « نيوتن » إطلاقاً ، فقد رأى « نيوتن » أن القوة التى تعمل فى جسم لتغير تحركه ، تساوى التغير فى كمية التحرك ، وهذا هو أحد قوانين الحركة لـ « نيوتن » وهناك قانون آخر أوحت به التفاحة التى قيل : إنها سقطت على أم رأسه وهو قانون الجاذبية ، ويسمى بقانون التربيع العكسى للجاذبية التثاقلية ، إذ يتناسب عكسياً مع مربع المسافة بين مركزى ثقل الجسمين ، ويتناسب طردياً مع حاصل ضرب كتلتيهما .

قانونان مختلفان جد الاختلاف مع « نيوتن » جمعهما « أينشتين » فى نظرية واحدة هى النظرية العامة ، فسر بها ظاهرة الجاذبية الأرضية ، وشرح كيف تجذب الشمس الأرض وكانت نظريته أعم وأهم وأدق وأشمل من « نظرية نيوتن » فى وصف هذا التجاذب .

وإذا بـ « أينشتين » يطلق العنان لعلمه ولخبرته نحو مثالية علمية وذلك عام ١٩١٨ إذ عن له أن يحاول توحيد القوانين فى قانون واحد يفسر الظواهر كبيرها وصغيرها ، سواء كانت مادة أو طاقة فى ثنايا نوى الذرات ، أو فى الأجرام بين السموات .

ولعله قد شغل بالتفكير فى القوانين التى تفسر لنا الظواهر الطبيعية للإشعاع ، سواء كان إشعاعاً من محطة الإذاعة أو من ضوء مصباح ، وهذه الإشعاعات ، وإن اختلفت اهتزازاً أو قدرة هى جميعاً تسير بسرعة واحدة هى السرعة التى يصل إلينا بها نور الشمس .

ومن غريب أمر هذه الإشعاعات أنها تهيئ الجو المحيط بها ليقع تحت تأثيرها ولها أثران متلازمان أثر كهربائى وأثر مغنطيسى ، وحيث يظهر الأثر تكون منطقة النفوذ ويصبح مجالا حيوياً للإشعاعات مجالا مغنطيسياً كهربائياً أى « إلكترومغنطيسى » .

ولأهمية هذا المجال اعتدنا أن نسمى هذه القوانين بقوانين المجال ، إذ يكفى أن يعرف أثر المجال تبعاً للزمان والمكان ، حتى نستنتج الخواص الطبيعية للإشعاع .

ويظهر أن الإشعاعات ليست هى الوحيدة التى تنفرد بمجال « إلكترومغنطيسى » بل كل متحرك من كهرباء له مجال « إلكترومغنطيسى » لذا كانت نظرية المجال خلطاً بين مجال الإشعاعات ومجال الجسيمات المكهربة .

أعود وأقول لعل « أينشتين » قد تأثر تأثراً عميقاً بهذه القوانين ، لأنه وهو يتحدث عن التجاذب جعل للتجاذب مجالا أسوة بمجال هذه القوانين . ولقد ثبت علمياً أن « نظرية أينشتين » للتجاذب قد وافقت التجربة حيث أخفقت « نظرية نيوتن » التى تنادى بالطبيعة . أو ليس من الطبيعى أن تتوهم قوة بين الجاذب والمجذوب ؟ ومن هذه التجارب الفاصلة انحراف الضوء إذا مر بجوار جسم مادى وتأثر بمجاله . وقد ثبت ذلك بما لا يدع سبيلا للشك عند ما كسفت الشمس وظهرت النجوم مضيئة بجوارها ، فانحرف نورها عند مروره بجوار الشمس المظلمة ، تحقيقاً كما تنبأت به نظرية « أينشتين » :

كذلك حركة الكوكب عطارد وهو أقرب كوكب للشمس تتفق ونظرية « أينشتين » وتختلف و« نظرية نيوتن » ليست أهمية « نظرية أينشتين » فى مطابقتها للواقع فحسب . بل فى جمالها وبساطتها . فقد رأت الحيز الخلو من المادة والكهرباء والإشعاعات حيزاً منبسطاً ، لو أردت وصفه وتحديد مواقعه استعنت بهندسة « إقليدس » التى درسناها فى المدارس . ولكن إذا أدخلت على الحيز أجساماً مادية أو كهرباء أو إشعاعات التوى الحيز . وأصبح جزء منه ملتوياً ، لو أردت وصفه وتحديد مواقعه ما أسعفتك هندسة « إقليدس » ولكنك تلجأ إلى هندسة أخرى غير مألوفة ، هندسة ملتوية لا تعترف باستقامة أقصر خط يصل بين نقطتين ، وكما لا ينبغى للمرء أن يجرى قياسات بالمسطرة على سطح غير منبسط كالكرة ، كذلك لا ينبغى أن نستخدم هندسة « إقليدس » فى حيز غير منبسط .

ومن خصائص التواء الحيز أن المادة تنحدر إلى أسفل ، ولا أقول تنجذب . وعليه يصبح مجال التجاذب محضاً لا علاقة له بقوى الطبيعة .

وهذا عكس المجال « إلكترومغنطيسى » فله علاقة وثيقة بالقوى الطبيعية فهو مجال طبيعى ، لقد وحد « أينشتين » اتجاه التفكير بأن جعـــل مجالا للتجاذب نسجاً على منوال المجال « إلكترومغنطيسى » ولكن شخصية هذا المجال غير شخصية ذاك فهناك ازدواج فى الشخصية ، شخصية هندسية وشخصية طبيعية .

لذا عكف منذ عام ١٩١٨ على التوحيد ليذيب الشخصيتين فى شخصية واحدة ، شخصية هندسية ، ويذيب القوانين فى قانون واحد ، عله يصل إلى التوحيد ، ولكنه مات قبل أن يصل إلى نتيجة حاسمة ، بل لعل « النظرية النسبية العامة » تحتاج إلى تعديل وإلى كمال . وإن وصلت «النظرية النسبية الخاصة» إلى الكمال على ما نرى . هناك مسائل كثيرة فى النظرية العامة موضع نقاش بينه وبين معاصريه من العلماء أغفلتها رغم أهميتها . ولكن المقام لا يحتمل أكثر مما احتمل فى هذه العجالة .

إن طريق «النسبية» غير طريق الذرة . ولو نظرنا نظرة عميقة إلى الطبيعة لوجدنا بديع ما صنع البارئ . فما من ظاهرة إلا أطل منها جمال الاتساق وتناسق التكرار . ألا ترى الشمس وقد رفعت وجعلت الكواكب تدور حولها « كل فى فلك يسبحون » لا تصادم ولا تقارب ولا ابتعاد . هذه الصورة التى أودعها الله المجموعة الشمسية ارتسمت فى أعين العلماء فتصوروها مكررة فى الكون بأجمعه . مكررة فى كل كائن فى الوجود ، فقد حببت إليهم هذه الصورة حتى فرضوها فرضاً ولكنه فرض موفق .

وما المادة إلا أعداد مكرَّرة لهذه الصورة كالحائط ما هو إلا أعداد مكرَّرة لقالب الطوب ولكننا نرى قالب الطوب ، ولا نرى هذه الصورة . وذلك لأن أعيننا خلقت لترى مقاساً معيناً يصغر إلى حد مقدر تعجز العين عن رؤية أصغر منه . وهناك مقاس آخر أصغر من هذا الحد نستعين بأدوات التكبير والتقريب لنراه ، ويمتاز المقياس الأول والثانى بأنه بلغ من الضخامة مبلغاً يجعله يعكس إلى أعيننا الضوء الساقط عليه ، فتحس بوجوده ؛ إذ أننا فى الواقع لا نرى الجسم ولكنا نستقبل الضوء المنعكس منه على شبكة العين فنراه ، لذا كان وجود الجسم لا يكفى لرؤيته فلا بد من سقوط الضوء عليه وانعكاسه حتى نلمحه ، ولكن هناك أجساماً بلغت من الصغر مبلغاً يجعلها عاجزة عن صد الضوء الغامر لها فلا ينكص على عقبيه ، ولا يصل إلى أعيننا لنبصره ، ومن هذه الأجسام الصورة المجسمة التى حدثتك عنها شمس تدور حولها كواكب .

ويحدد ثقل الشمس أو خفتها عدد الكواكب التى تدور حولها ، وبعد كل كوكب . ولكن المادة الواحدة شموسها واحدة ، ويصاحب كل شمس عدد من الكواكب

واحد . إذن الفارق بين مادة ومادة هو ضخامة الشمس أو ضآلتها . ولا أقول الفارق عدد الكواكب إذ الشمس هى الأساس والكواكب تبع لها . فالشمس يمكنها أن تعيش بغير كواكب ولكن الكواكب لا يمكنها أن تدور بغير شمس .

والشمس مكونة من وحدات متماسكة تماسكاً شديداً ، وهى وحدات متساوية بعضها مكهرب والبعض الآخر غير مكهرب .

والشمس بلغة العلم تسمى نواة ، والكوكب يسمى « إلكتروناً » والوحدة المكهربة تسمى « بروتوناً » والوحدة غير المكهربة تسمى « نيترونا » والنواة بإلكتروناتها الدائرة تسمى ذرة .

وربما تنتقل « الإلكترونات » من مدار إلى مدار ولا يكون لها قرار بين مدار ومدار ، لذا يقول « برتراند رسل » فى كتابه « هامش الفلسفة » : إن ناموس دنيا الذرة ثورة وليس تطوراً ، يقفز « الإلكترون » من مدار إلى مدار فجأة دون سابق انذار . فلا اتصال فى الحركة ، بل هناك تقطع ، وهذا لا يحدث أبداً فى المناطق الحالية حيث تجرى الأمور انسيابياً دون قفزات ، و«النظرية النسبية» لها سيادة على هذه المناطق . بل لها فلسفة خاصة بها لن أحاول أن أخوض فيها ، ولكنى أضع الخطوط العريضة فقط .

جعلت للضوء مركز الامتياز فكانت سرعته فى الفراغ مطلقة ثابتة دائماً ، حتى ولو كان للرصد سرعة تقارب سرعة الضوء . ثم أنكرت المركزية فى العالم ، وجعلت كل منطقة كفيلة بقوانينها وإن تشابهت القوانين ، وبينت أنه لا يصح أن نستنتج سلوك الأجسام المتحركة بسرعات كبيرة من سلوكها عند ما تتحرك بسرعة بطيئة .

وكذلك أنكرت وجود زمان بمفرده ، ووجود مكان مستقل بمفرده،وبينت أن بساطة العلم فى تفسير الظواهر الطبيعية تحتم اندماج الزمان والمكان حيث لا يمكن تمييز شقيه ، وهناك اتحاد لا يقل أهمية عن الاندماج،فأصبحنا نعجز عن التمييز بين الكتلة والطاقة، حتى إننا وجدنا طاقة الجسم الساكن هى كتلته الساكنة، لو اتخذنا سرعة الضوء وحدة للسرعات ، وبذلك وضعت الكتلة تحت وصاية الطاقة .

بل هناك إذابة لا تقل عن الاندماج والاتحاد ، وهى إذابة الطبيعة فى الهندسة ، فأصبح مجال التجاذب الطبيعى ليس مجال قوة طبيعية ، بل هو مجال هندسى غير منبسط وغير متزود بقوة ما .

لعل القارىء يلمح بين سطور هذه العجالة أن « النسبية » أسلوب له خصائصه فى التفكير العلمى ، تعداه إلى الفلسفة والاجتماع والاقتصاد .



ثروة الأمم لآدم سميث

بقلم

الدكتور عبد المنعم الطناملى

دكتوراه فى القانون والاقتصاد من جامعة باريس
ورئيس مجلس إدارة البنك العقارى

كلما ذكر اسم آدم سميث ، تزاحمت فى النفس مجموعة من الخواطر والأحاسيس الإنسانية وبهرت العقول ومضات لامعة هى بلا شك من بريق العبقرية .

ولقد تبدت إنسانية آدم سميث فى كل ما كتبه عن الأهمية الاقتصادية للعمل الإنسانى ، وفيما بينه عن حقوق الطبقة العاملة . ويكفى أن نذكر فى هذا الصدد أنه قال « إن العدالة تقضى بأن يكون ، لمن يوفرون الغذاء والكساء والمسكن للشعب فى مجموعه ، نصيب من ناتج عملهم يهيء لهم أن ينالوا غذاء وكساء ومسكناً مناسباً » .

أما عبقريته فظهرها إحاطته الشاملة بالمشكلة الاقتصادية وبحثه عن تفسير علمى وإنسانى لها فى عهد كان البحث العلمى الشامل للاقتصاد السياسى ما يزال فى أوائل مراحله . فآدم سميث قد وضع الخطوط الأساسية لفلسفة المذهب الحر واعتبر لهذا السبب مؤسساً للاقتصاد السياسى التقليدى ؛ بيد أن أثره على الفكر الاقتصادى قد تخطى حدود هذا المذهب . فكما أنه قال بوجود نظام طبيعى أساسه التوافق بين الصالح الفردى والصالح العام ، وخاصة فى نطاق الإنتاج والمبادلة ، فإنه لم يبد مؤمناً بهذا التوافق وبعدالته فى نطاق التوزيع ، وكذلك قد قال بنظرية فى قيمة العمل بنت الاشتراكية على أساسها أهم نقط ارتكازها للهجوم على النظام الرأسمالى .

فآدم سميث وإن لم يكن من الممكن وضعه فى عداد الإشتراكيين ، إلا أن ما جاء به من أمثلة لمظاهر الحيف فى المجتمع القائم على الملكية الخاصة المتحررة من القيود ، وكذلك ما قدمه من أسس نظرية نفعت الاشتراكية الماركسية ، يجعله فى عداد الممهدين للاشتراكية .

وقد أثار تعدد جنبات آدم سميث وواقعيته المناقشة وسبب له الكثير من النقد من جانب بعض أنصار الحرية الاقتصادية ، الذين اتهموه بقصور فى المثل العليا الفردية . بيد أن ثمة ناحية فى آدم سميث يجمع الباحثون اليوم على تقديرها ، وهى بحثه لمشكلة التقدم الاقتصادى . فآدم سميث قد وضع أصول نظرية كاملة فى التقدم الاقتصادى ، وهى نظرية لا بد

أن نعنى اليوم بدراستها ، للتشابه القائم بين مستوى المعيشة الراهن فى بعض البلاد غير المتقدمة ، وبين مستوى المعيشة الذى كان سائداً فى أوروبا فى الوقت الذى عالج فيه آدم سميث مشكلة ثروة الأمم .

ويقول الأستاذ رستو فى هذا الصدد « إن كتاب ثروة الأمم ، إذا نظر إليه بمنظار الوقت الحاضر ، ليبدو فى أحد مظاهره كتحليل متحرك وبرنامج للعمل لبلد غير متقدم » .

ولهذا كله كانت الكتابة عن آدم سميث ، بل كان مجرد استرجاع سيرة حياته وخلاصة فلسفته ، فى الوقت الحاضر ، مساهمة مفيدة ، على هامش المناقشات الدائرة والحركة الدائبة من أجل الاشتراكية والتقدم الاقتصادى

١ — حياته ومؤلفاته

ولد آدم سميث فى ٥ يونيو سنة ١٧٢٣ فى مدينة كير كالدى Kirkaldy باسكتلندا وقد مات أبوه قبل ولادته ببضعة أشهر فعكفت الأم على تربية ابنها الوحيد وكان آدم سميث حدثاً ضعيف البنية ، لا يختلط كثيراً بأقرانه ميالا إلى العزلة . وقد لازمته هذه الصفات طوال حياته وأدت به إلى الاعتكاف الطويل للقراءة والتأمل والتفكير . وفى سنة ١٧٣٧ التحق آدم سميث بجامعة « جلاسجو » حيث تميز عن أقرانه فى دراسة الرياضة والفلسفة .

وفى سنة ١٧٤٠ ، أوفد إلى أكسفورد لكى يعد لسلك القساوسة . هناك درس اللغات وتذوق روائع الشعر الإنجليزى بجوار آداب اللغة اليونانية واللاتينية والفرنسية والإيطالية . وبعد أن أقام سبع سنوات فى أكسفورد ، لم يلق خلالها معاملة طيبة لشغفه بالاطلاع ، وتحرر فكره ، تركها ، رغم نصيحة أصدقائه ، وعاد إلى كير كالدى ليعيش فى كنف أمه ، وعدل عن اختيار سلك القساوسة . وعند ما بلغ سن الخامسة والعشرين انتقل إلى أدنبرة وألقى محاضرات فى الأدب والبلاغة .

وفى سنة ١٧٥١ عين أستاذاً للمنطق فى جامعة « جلاسجو » ونقل فى العام التالى أستاذاً للفلسفة الأخلاقية فى نفس الجامعة خلفاً لأستاذه فرنسيس هتشسو وكان الاقتصاد السياسى يدخل ضمن دراسة الفلسفة . وقد قسم آدم سميث منهاج دروسه إلى أربعة أقسام كبرى ، الأول : يتناول اللاهوت الطبيعى حيث يعالج الأدلة على وجود الله ، ويتناول صفاته الحسنى والمبادىء التى يقوم عليها الدين ، والثانى : يشمل مبادىء الأخلاق والثالث : يدرس مبادىء الأخلاق المتصلة بالعدالة ، أما القسم الرابع : فيتناول بحث النظم السياسية التى من شأنها زيادة الثروة والقوة والرخاء فى الدولة .

وفى سنة ١٧٥٩ نشر آدم سميث كتابه الشهير « نظرية المشاعر الأخلاقية »[1] وتناول فى هذا الكتاب القسم الثانى من دروسه ، الخاص بمبادىء الأخلاق .

وبعد أن نشر سميث هذا الكتاب الذى أذاع اسمه فى أوروبا كلها ، أخذ نصيب هذا الجزء الخاص « بمبادىء الأخلاق » ينكمش فى دروسه ، وبدأ يتوسع فى دراسة القسم الثالث الخاص بمبادىء الأخلاق المتصلة بالعدل ، آملا أن يصل إلى صياغة المبادىء العامة فى القانون ونظام الحكم مع بيان تطورها .

(١) Theory of Moral Sentiments or an Essay towards an Analysis of the Principles by which men naturally judge concerning the conduct and character first of their neighbours and afterwards of themselves.

ولكن لم يطل المقام بآدم سميث فى جامعة جلاسجو ليحقق آماله فى البحث الفلسفى القانونى . إذ ترك الجامعة سنة ١٧٦٣ بعد سنوات أربع من إخراجه لكتاب « العواطف الأخلاقية » ورحل إلى فرنسا كمرافق ومعلم لدوق «بكلية» Duke of Buccleuge الشاب .. ولكن ما ترامى إلينا من دروس آدم سميث فى أواخر أيامه فى جامعة « جلاسجو » قبل رحيله إلى فرنسا يدل على أنه قد رسم فى هذه الدروس . وقبل أن يتصل بالفيزيوكراتيين فى فرنسا . الخطوط العريضة لكتابه الثانى « ثروة الأمم » .

أقام آدم سميث مع تلميذه فى « تولوز » ثمانية عشر شهراً تمكن خلالها ، بسبب علاقاته ببعض رجال السياسة . من التعرف على النظم السياسية والاقتصادية السائدة فى فرنسا . وبعد رحلة له فى جنوب فرنسا وإقامة شهرين فى « جنيف » بلغ باريس حيث اتصل بمشاهير الفلاسفة السياسيين من « الفيزيوكراتيين » الذين كانوا يسمون « بالاقتصاديين » ومنهم « كزناى » و « ترجو » .

ثم عاد آدم سميث إلى « كيركالدى » ليعيش مع أمه عشر سنوات يقضى معظمها فى البحث والتأمل ليتم كتابه الكبير « ثروة الأمم » . وكانت الخطوط العريضة لهذا الكتاب قد نبتت من القسم الرابع من دروسه فى الفلسفة الأخلاقية خلال الأعوام الثلاثة عشر التى قضاها أستاذاً فى « جلاسجو » ويتضح ذلك مما نقل إلينا عن دروسه فى سنة ١٧٦٣ . ولقد كان لإقامة آدم سميث فى « تولوز » أثرها فى تبلور أفكاره وتحديدها . أما إخراج الكتاب فى صورته النهائية فقد استغرق عشر سنوات طويلة قضى آدم سميث معظمها فى عزلة وتأمل ، وإن كانت قد تخللتها زيارات للندن و « أدنبره » ، كان لها أثرها فى تزويده بمعلومات وحقائق أفادته فى إخراج الكتاب على النحو الذى نعرفه .

وكتاب « ثروة الأمم »[1] مقسم إلى مقدمة قصيرة وخمسة كتب . ويتناول الكتابان الأول والثانى منها بحث نظرية الإنتاج والتوزيع . أما الكتاب الثالث فيتضمن بحثاً تاريخياً لتطور الثروة فى مختلف الشعوب . أما الكتاب الرابع فيتناول نظرية التجاريين والنظام الزراعى للفزيوكرات . ويوضح الكتاب الخامس موارد المالية العامة ويضع شريعة الضرائب .

فكأن آدم سميث قد قضى أكثر من عشرين عاماً فى الاستقراء والبحث والتفكير والتأمل ليخرج كتاب « ثروة الأمم » فى أوائل سنة ١٧٧٦ . وقد ساعدته إقامته فى البيئة التجارية التى اشتهرت بها مدينة جلاسجو واتصالاته برجال الأعمال على تكوين فكرة حقيقية عن النشاط الاقتصادى . كما أن سفره إلى فرنسا واتصاله « بالفيزيوكراتيين » كان له أثره فى تأكيد فكرته عن مزايا الحرية الاقتصادية وأصالة النظام الطبيعى .

وبعد أن أخرج آدم سميث كتابه بسنتين عين مراقباً للجمرك باسكتلندا وهى وظيفة ذات أهمية كبرى . وانتخب فى سنة١٧٨٧ مديراً لجامعة جلاسجو ، وقد كتب بهذه المناسبة ما يدل على مدى تعلقه بالحياة العلمية يقول :

« لا يستطيع رجل أن يكون مديناً لجماعة ما بقدر دينى لرجال جامعة « جلاسجو » . فلقد علمونى ثم بعثوا بى إلى « أكسفورد » . وعند عودتى إلى « اسكتلندا » اختارونى عضواً معهم ثم نقلونى لأشغل مركزاً أحاط به الشرف ، إذ شغله الدكتور هتشسون من قبل . إن

---

(١) العنوان الكامل للكتاب :

An Inquiry into the Nature and Causes of the weelth of Nations.

فترة الثلاثة عشر عاماً التي قضيتها عضواً في هذه الجماعة أذكرها باعتبارها أنفع فترة في حياتي وبالتالي أكثر فترات حياتي سعادة وأكبرها شرفاً . والآن وقد مضى ثلاثة وعشرون عاماً على تركي الجامعة أجد أصدقائي وحاتي القدامى يذكرونني على هذا النحو الجميل بانتخابهم إياي مديراً للجامعة فيمتلىء قلبي بسرور لا يتأتى التعبير عنه » .

وقد قضى سميث الفترة الأخيرة من حياته مريضاً في عزلة عن الناس إلا عن عدد محدود من أصدقائه . واستطاع في مرضه أن يعيد طبع كتابه « نظرية المشاعر الأخلاقية » بعد إدخال بعض الإضافات عليه . ولم يترك لنا آدم سميث شيئاً آخر غير كتابيه الكبيرين فيما عدا بعض الأبحاث الفلسفية التي نشرت بعد وفاته في سنة ١٧٩٥[1]، وقد أوصى بحرق أوراقه بعد مماته بما في ذلك مسودات دروسه في الفلسفة الأخلاقية في « جلاسجو » والتي تضمنت أصل كتاب « ثروة الأمم » . وإن ما نعرفه عن هذه الدروس إنما جاء نتيجة ما أثبته أحد طلابه في مذكراته عما تلقاه بجامعة « جلاسجو » سنة ١٧٦٣ . ومات سميث في سنة ١٧٩٠ تاركاً أثره الكبير كتاب « ثروة الأمم » .

وقد صادف الكتاب في حياة صاحبه وبعد مماته نجاحاً منقطع النظير . فبمجرد نشر الكتاب تلقفه المثقفون في بريطانيا بل في أوروبا كلها وتناولوه بالتعليق والمناقشة ، ولقد ظل هذا الكتاب المحور الأساسي للمناقشات الاقتصادية والسياسية خلال قرن من الزمان،وما زالت بعض المبادىء والنظريات التي قررها أساساً للبحث حتى وقتنا هذا .

وقبل أن نتناول الكتاب بالتعليق نشير إلى أهم التيارات الفكرية التي كان لها تأثير في آدم سميث .

٢ ــ التيارات المؤثرة

إذا نظرنا إلى الفكر الاقتصادي قبل أواسط القرن الثامن عشر لم نجد بحثاً شاملا يحاول تفسير الظواهر الاقتصادية في جملتها . والفلسفة الاقتصادية التي كانت تتحكم في العالم خلال القرون الثلاثة التي سبقت القرن الثامن عشر هي فلسفة التجاريين التي كانت ترى تنظيم الحياة الاقتصادية على نحو يزيد من كمية الذهب والفضة داخل الدولة ، فالهدف النهائي للسياسة الاقتصادية عند التجاريين كان ينحصر في التحكم في ميزان المدفوعات لتحقيق فائض ، أما أساليب هذه السياسة فكانت تختلف من دولة لأخرى تبعاً لظروفها الخاصة ووفقاً للفلسفة التجارية التي تسود حكامها . وإذا كان بعض الكتاب قد حاولوا في أواخر القرن السابع عشر أن يقارنوا الميزة النسبية بين التجارة والزراعة وكان الفكر قد بدأ يتجه في أوائل القرن الثامن عشر إلى مناقشة مذهب تقييد التجارة ، إلا أنه لم توجد أيه دراسة تقوم على بحث شامل للمشكلة الاقتصادية قبل منتصف هذا القرن. ولم تظهر هذه الدراسة إلا على يدى الفيزيوكراتيين وآدم سميث .

ونود أن نشير قبل التعرض للفيزيوكراتيين إلى أسماء بعض الفلاسفة الذين اتفق المؤرخون على أن آدم سميث قد تأثر بهم تأثراً مباشراً .

فقد قيل أن آدم سميث قد تأثر بفرنسيس هتشسون Francis Hutcheson الذى سبقه في شغل كرسي الفلسفة الأخلاقية في « جلاسجو » ، نظراً لوجود شبه

(١) نشرت هذه البحوث بعنوان :
Essays on Philosophical Subjects.

بين كتاب « ثروة الأمم » وبين دروس « هتشسون » من ناحية منهاج البحث وترتيب المواد . وكذلك لأن « هتشسون » قد عالج فكرة تقسيم العمل والأصل التاريخى المنقود وبعض المسائل المتصلة بنظرية القيمة . كما أنه كان من المدافعين عن فكرة الحرية .

وكذلك قيل إن آدم سميث تأثر بدافيد هيوم David Hume نظراً لأنه قد عالج فى دراسات قصيرة بعض المسائل الاقتصادية الهامة التى تعرض لها آدم سميث فيما بعد ، مثل موضوع النقود وسعر الفائدة وحرية التجارة ونقد مذهب « التجاريين » الذين كانوا يخلطون بين النقود وبين ثروة الأمم ويقيسون درجة غنى الدولة ورخائها بما لديها من المعادن النفيسة ، وكذلك نقد سياسة التجاريين فى تقييد التجارة ، وبيان أن رخاء دولة ما لا يضر الدول الأخرى بل يفيدها .

وقد كتب هيوم فى هذا الصدد « إننى أتمنى لا باعتبارى إنساناً فحسب ، بل باعتبارى بريطانى الجنس أيضاً أن تزدهر تجارة ألمانيا وإسبانيا وإيطاليا بل أن تزدهر تجارة فرنسا نفسها » وهيوم فى هذه العبارة يضع أساساً هاماً لبناء نظرية حرية التجارة التى قال بها آدم سميث . وإن لم يكن هيوم قد وصل إلى صياغة هذه النظرية أو الإيمان بفكرتها إيماناً كاملا .

وممن قيل بأنهم أثروا فى فلسفة آدم سميث بل فى فلسفة « الفيزيوكراتيين » الطبيب الفيلسوف برنارد دى مندفيل Bernard de Mandeville الذى كتب فى سنة ١٧٠٤ القصيدة المشهورة « قصة النحل » وفكرتها الأساسية أن المدينة بما تتضمنه من ثروة ومن علم إنما ترجع إلى ما غرس فى نفوسنا من رغبة فى إشباع حاجاتنا غير المحدودة وسعينا إلى الرفاهية والمتعة . فرذائل الإنسان ، لا فضائله ، هى أساس المدنية فى رأى « مندفيل » . هذه الفكرة نجدها عند آدم سميث أيضاً فى كتاب « نظرية المشاعر الأخلاقية » . ولكننا نجدها مبرأة من وصف الرذيلة ، إذ يعتبر آدم سميث هذه الرغبات ميولا إنسانية لا تثريب على من اختلجت بها نفسه . ثم نجد نفس الفكرة « فكرة الرغبة الإنسانية » أو « المصلحة الشخصية » فى كتاب ثروة الأمم أساساً عريضاً لكل فلسفته فى النظام الطبيعى . باعتبارها الدافع الأساسى للنشاط الاقتصادى فى جميع صوره .

وتستبين الصلة بين آدم سميث وبين « مندفيل » من استعراض العبارتين التاليتين :

كتب « مندفيل » فى قصيدته فى أوائل القرن الثامن عشر ما ننقله فى لغة منثورة على النحو التالى :

« إن الميول الآثمة والرذيلة ، قد نمّت المهارة والحذق ، وقد مكن لها الزمن والمثابرة أن ترفع من مستوى التمتع بطيبات الحياة ومباهجها على نمط جعل الفقير المعدم يعيش فى الحاضر أحسن مما كان يعيش الغنى فى الماضى . وكتب آدم سميث فى « ثروة الأمم » مؤكداً أثر المصلحة الشخصية فى ظل الحرية الاقتصادية فى تحقيق التقدم والرفاهية فقال :

« إن الجهد الطبيعى الذى يبذله كل فرد لتحسين حالته ، عند ما ينطلق فى حرية وأمن ، ليبلغ من القوة شأواً يؤهله ، وحده وبدون عون من أحد ، لا لأن يحمل الجماعة إلى معارج الثروة والرفاهية فحسب ، بل شأواً يمكنه أيضاً من تخطى مائة عقبة كأداء مما يتمخض عنه جنون القوانين الإنسانية ، فى حالات تجاوز كل ما يمكن تصوره » .

أما عن « الفيزيوكراتيين » فإنهم قد حاولوا البحث عن سر الرخاء ومصدر الثروة وعن أفضل النظم لتحقيق الرخاء وزيادة الثروة . وقد وجدوا أن المصدر الأصلى لكل ثروة هى الأرض . وأن العمل الزراعى هو العمل الوحيد المنتج ، لأنه يترك ناتجاً صافياً يزيد عما أنفق على الإنتاج . أما الأعمال الأخرى كالعمل الصناعى أو التجارى فإن ما يضيفه من قيمة جديدة يتعادل تماماً مع

ما أنفق على عملية الإنتاج ، وذلك لأن الطبيعة التي تتعاون مع الإنسان فى الإنتاج الزراعى لا تتعاون معه فى صور الإنتاج الأخرى . وقد بين «كيزنيه» فى كتابه الشهير «الجدول الاقتصادى» Le Tableau Economique (سنة ١٧٥٨) أن النـــاتج الصافى لطبقة الزراع يتداول فى جسم الهيئة الاجتماعية كما يسرى الدم فى جسم الإنسان . وبين «الفيزيوكراتيون» أن هذا النظام الطبيعى الذى وضعه الخالق هو الذى يؤدى إلى قدر من الرخاء . وهو نظام يقوم على احترام الملكية والحرية ولا يحتاج إلى قانون وضعى يقرره ، وأن مهمة الدولة تنحصر فى ضمان احترام الملكية الفردية والحرية الاقتصادية . ولذا كان من الواجب إطلاق الحريات الاقتصادية بصورة كاملة حتى يتحقق الرخاء . وقد كان «الفيزيوكراتيون» يرون أن خير من يحكم هو المستبد العادل الذى يوجه الأفراد إلى النظام الطبيعى ولا يتدخل فيه . وكان من رأيهم أن النظام المالى للدولة يجب أن يقوم على فرض ضريبة وحيدة هى ضريبة الأرض الزراعية .

وإذا كان آدم سميث قد تأثر بمن سبقه من الفلاسفة والباحثين فى المسائل الاقتصادية ، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، فإنه قد تلقى طابع فلسفة عصره : فالقرن الثامن عشر قد تميز بفلسفة القانون الطبيعى التى تقول : إن ثمة مجموعة من القواعد تبين ما هو صواب وما هو عدل ، ومتمش مع الأخلاق بصفة عامة ، وإنه من الممكن التعرف على هذه القواعد عن طريق العقل أو الإحساس الخلقى ؛ كما تقول أيضاً : إن لهذه المجموعة من القواعد سلطة أعلى مما تمليه سلطة الحاكم الإنسانى أو يقضى به العرف . ولقد حاول آدم سميث — كما حاول «الفيزيوكراتيون» من قبله — أن يكشف عن هذه القواعد بالنسبة للنظام الاقتصادى . هذا ولما كان النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، قد شهد بدء التحول إلى النظام الرأسمالى الصناعى القائم على المنافسة ، وتبدت عيوب النظام الاقتصادى القديم المؤسس على القيود المفروضة على حرية العمل والمبادلة ، فقد أدى هذا التطور المادى ، كما أدت الدعوة الفلسفية سالفة الذكر إلى زعزعة الثقة بفلسفة التجاريين وسياستهم ، وأخذ يحل محل هذه السياسة فى العمل قدر من الحرية الواقعية ، سواء أكان ذلك بالنسبة للقيود المفروضة على التجارة الدولية وعلى حرية العمل فى بريطانيا أم بالنسبة للقيود المفروضة على حرية المبادلات الداخليـــة فى فرنسا .

فآدم سميث قد وجد فى فترة مكّنته من أن يشاهد عيوب النظام الاقتصادى القديم المتداعى ، وهو نظام كان قوامه القيود العتيقة على نظام الإنتاج والمبادلة ، وقد استطاع أن يلاحظ بشائر نظام الحرية الوليد . وإذا كان آدم سميث لم يستشعر الثورة الصناعية التى كان ميلادها قد تم باختراع المحركات الآلية فإنه قد استنبط أن ثمة نظاماً أفضل قوامه الحرية والمصلحة الفردية ومن شأنه أن يؤدى إلى الخير العام . ولقد جاء ما كتبه تعبيراً رائعاً عما كان يختلج فى ضمير عصره ، ولذا فإن كلمته لم تذهب أدراج الرياح ، بل كان لجرسها وقع عميق فى خيال جيله ، وفى نفس ما تبعه من الأجيال .

٣ ــ النظام الطبيعى

وإذا كان آدم سميث قد رأى ــ مثل الفيزيوكرات ــ مدى ما تنطوى عليه سياسة التجاريين من أخطار الثروة وجدّ فى البحث عن سر الرخاء ومصدره ؛ وإذا كان أيضاً مثل « الفيزيوكراتيين » الذين عرفهم وأعجب بهم قد تأثر بفلسفة القانون الطبيعى التى سادت القرن الثامن عشر ؛ فإنه قد وصل إلى تحديد صورة للنظام الطبيعى تختلف كثيراً عما قال به « الفيزيوكراتيون» كما أنه كان أكثر منهم إحساساً بحقائق الحياة وأقل تعبداً بالفكرة الواحدة المجردة . ذلك أن آدم سميث أبعد ما يكون عن المذهبية العمياء .

وقد وجد آدم سميث أن المصدر الأول للثروة ليس الأرض بل هو العمل وبدأ كتابه « ثروة الأمم » بتلك الجملة المشهورة « العمل السنوى لكل شعب هو الرصيد الذى يمونه بالمواد التى يستهلكها خلال السنة من ضروريات المعيشة وكماليات الحياة سواء أكانت هذه المواد مما ينتجه العمل الوطنى أم مما يشترى من الشعوب الأخرى مقابل منتجات العمل الوطنى» . وبالتالى فإن ثروة الأمم تزداد كلما زادت قوة العمل . وتتحقق هذه الزيادة فى رأى آدم سميث عن طريق التخصص وتقسيم العمل ، وكذلك بسبب الآلات واستخدامها فى الإنتاج . وكذلك تزداد ثروة الأمم بازدياد عدد العمال المشتغلين على نحو يتمشى مع زيادة عدد المستهلكين (عدد السكان) وهو ما لا يتأتى فى رأيه إلا بزيادة رؤوس الأموال المستثمرة .

ولكن ما هى القوى التى تعمل على أن تبلغ الثروة أقصاها وبفضلها يتحقق تقسيم العمل وتوزيع الاستثمار على أوجه النشاط على النحو الأمثل ؟ يرى آدم سميث أن ثمة غريزة قد ركزت فى الإنسان وهى المصلحة الشخصية التى تدفع به إلى محاولة تحسين حاله . هذه الغريزة التى تحكم تصرفات الأفراد تؤدى إلى تحقيق الخير كله للجماعة . وذلك لأن الأفراد عند سعيهم لتحقيق مصلحتهم الشخصية ، تقودهم كما يقول آدم سميث « يد خفية » ولا شك فى أنه يقصد يداً إلهية ، تقودهم إلى غاية لم يقصدوها وهى تحقيق الصالح العام . والنظام الطبيعى عند آدم سميث نظام تلقائى ينبثق عن الدوافع النفسية للإنسان ، وهو نظام يؤدى إلى تحقيق الصالح العام ما دامت هناك حرية اقتصادية . فتقسيم العمل مثلا لم يأت نتيجة تفكير إنسان نظم العالم ، بل إنه ينشأ من سعى الإنسان لتحقيق مصلحته . فالفرد الذى يعيش فى جماعة يعرف أنه يستطيع الحصول على ما يريده من إنتاج الآخرين لو باعهم فائض إنتاجه . ولذلك يتخصص فى إنتاج السلعة التى يمتاز فى إنتاجها ثم يستبدل بها السلع الأخرى . فتقسيم العمل أساسه رغبة الفرد فى تحسين حالته ، كما أن أساسه غريزة المبادلة وكذلك الحال بالنسبة للنقود فإنها لم تنشأ من قرار من السلطة العامة ، ولكنها خرجت من الغريزة الإنسانية ؛ فكل فرد يسعى إلى أن يكون لديه كمية من مواد أو منتجات معينة ، يمكن أن يستعملها لتسهيل عملية المبادلة للحصول على ما يحتاج إليه من منتجات ؛ هذه السلع التى تتميز بالقبول العام فى جماعة معينة هى الأصل التاريخى للنقود ، فالنقود أيضاً تعود بشأنها إلى الغريزة الإنسانية . وكذلك تكوين رأس المال يتم بصورة طبيعية تلقائية نتيجة سعى الأفراد إلى تحسين حالتهم . فهذا الميل يدفع بهم إلى الادخار ، ويحثهم على استثمار هذه المدخرات ، وبالتالى يؤدى إلى زيادة رؤوس الأموال وإلى زيادة إنتاجية العمل وزيادة عدد العمال المشتغلين ، أى إلى زيادة ثروة الأمة . وقد مضى آدم

سميث فى شرح تفاصيل هذا النظام الطبيعى المنبعث من الغرائز الإنسانية ، المؤدى إلى زيادة ثروة الأمم ونمو نظمها الاقتصادية على نحو يصل بالأمم إلى الرفاهية وراح يبسط القول فى هذا النظام الطبيعى سواء أكان ذلك من ناحية الإنتاج أم المبادلة .

ويرى سميث أن يقتصر دور الدولة على محاولة توسيع نطاق السوق بشق الطرق وتنظيم النقد وضمان تنفيذ العقود تنفيذاً أميناً . وعلى الدولة أن تعمل على تحقيق حرية الصناعة والتجارة بامتناعها عن التدخل ، فعليها أن تلغى نظام « المنع » ونظام « الإعانات » وأن تمتنع عن التدخل فى التنظيم الصناعى وأن تترك الحرية الكاملة للعمل ورأس المال ، إذ أن رأس المال فى هذه الحالة سيتجه تلقائياً الاتجاه الذى يتمشى مع صالح صاحبه ويؤدى إلى زيادة الثروة القومية .

٤ — الاتزان والنسبية

هذا ولم يكن آدم سميث ، فى بحثه عن تفسير الظواهر الاقتصادية ، وفى عرضه للنظام الطبيعى ، وفى تفاؤله بنتائج هذا النظام ، وفى دعوته إلى الحرية والفردية ، يغافل عن عيوب هذا النظام أو عن جشع الإنسان ومخاطر هذا الجشع . ولذا فقد أدخل الاتزان والنسبية فى الاقتصاد السياسى ، ودفع بهذا العلم فى نطاق العلوم الاجتماعية ، معارضاً بذلك الاتجاه الفيزيوكراتى الذى اتجه بالإقتصاد السياسى إلى زمرة العلوم الطبيعية . هذه الناحية فى آدم سميث من أمتع نواحيه وأكثرها إبرازاً لطبيعته ، التى تأبى الانسياق وراء الإعجاب باتساق البنيان النظرى ، ولا تنسى حقائق الوجود الإنسانى .

فنراه ، وإن كان من أنصار المشروع الخاص والنظام الفردى ، متيقظاً لاحتمال قيام الاتفاقات بين أصحاب المصالح من أرباب الأعمال ، مما يعطل قيام النظام الطبيعى القائم على المنافسة ويفوت ما كان يراه من آثاره الطيبة بالنسبة للجماعة ، فيقول « إنه لا يتأتى لأفراد من مهنة واحدة أن يجتمعوا ، حتى ولو كان اجتماعهم لمجرد التسلية ، إلا واتجه حديثهم إلى التآمر ضد الجمهور أو التحايل على رفع الأسعار » .

فإذا كان آدم سميث قد بين دور الدولة على النحو الذى أوضحناه ، إلا أنه قد وافق على القوانين المحددة للفائدة تفادياً من أن يستشرى خطر الربا ، وكذلك نادى بتنظيم إصدار النقود حتى لا تؤدى المحافظة على « حرية بضعة أفراد إلى تعريض أمن الجماعة كلها للخطر وهو ما يفرض على قوانين الدولة أن تقيد مثل هذه الحرية سواء أكانت حكومتها أكثر الحكومات تحرراً أو أشدها دكتاتورية » .

وكذلك إذا كان آدم سميث من أنصار حرية التجارة ، فإنه قد أجاز الحماية التجارية لحماية الصناعة التى تعد ضرورية للدفاع الوطنى . وعلى هذا الأساس وافق على قوانين الملاحة التى كانت تعطى للسفن البريطانية احتكار النقل البحرى الإنجليزى ، وذلك لأن آدم سميث كان يرى « أن الدفاع أكبر أهمية من الثراء » .

وكذلك أجاز فرض رسوم تعويضية على الواردات مماثلة للرسوم المفروضة على الإنتاج المحلى ، كما أجاز المعاملة بالمثل بالنسبة للدول التى تتخذ إجراءات حماية ضد الصادرات الوطنية ، وكان من رأيه التدرج عند إلغاء نظام الحماية التجارية رعاية للصناعات الوطنية التى كانت تتمتع بتلك الحماية والتى تستخدم عدداً كبيراً من العمال .

ولعل من أهم العبارات التى تكشف عن نظرة « آدم سميث » الواقعية . بخصوص الأخذ بمبدأ الحرية التجارية قوله « إن توقع قيام حرية كاملة للتجارة فى بريطانيا أمر من السخف تصوره . لا لمجرد ما يمكن أن يلحقه ذلك بالجمهور من ضرر . بل لأن المصالح الخاصة لبعض الأفراد تعارض هذا الأمر معارضة لا يمكن التغلب عليها » .

وقد كان آدم سميث شديد الحساسية لظروف الطبقة العاملة . إلى درجة أنه يبدو غير مؤمن بعدالة النظام الطبيعى فى التوزيع رغم إيمانه بفائدته فى الإنتاج . فنراه بعد أن يقرر فى صدر الفصل الثامن من الكتاب الأول أنه « فى الوضع السابق على تملك الأراضى وتكوين رأس المال كان للعامل كل نتاج عمله . فلم يكن له مالك أو سيد ليقتسم معه » . ثم يبين كيف أن نظام الملكية واستخدام رأس المال فى الإنتاج يؤديان إلى اقتطاع جزء من دخل العمل لكل من هاتين الفئتين . ثم يتحدث عن الأجر الجارى وعن تحديده بالاتفاق بين العمال وأرباب الأعمال . ويتساءل عما إذا كان ذلك سيؤدى إلى ميل الميزان نحو أحد الجانبين دون الآخر . وعما عسى أن يكون هذا الجانب . فيقول « إنه نظراً لقلة عدد السادة (أرباب الأعمال) . فإن تكتلهم يكون أيسر . وخاصة والقانون لا يمنع تكتلهم على خلاف الطبقة العاملة » ثم يقول « إن السادة (أرباب الأعمال) يكونون دائماً فى كل مكان على اتفاق ضمنى . وهو اتفاق دائم على ألاّ يرفعوا الأجور عن مستوياتها القائمة » .

ويتهم آدم سميث الملاك العقاريين فيقول « عند ما تصبح أرض بلد ما ملكاً للأفراد فإن الملاك العقاريين مثل غيرهم من الناس يحبون أن يحصدوا ما لم يزرعوا . ويطلبوا ريعاً لهم ثمناً للناتج الطبيعى » .

ويكتب آدم سميث فى بيان ما يحيق بالعمال من حيف فيقول « إن الريع والربح يبتلعان الأجر ، وإن الطبقات العليا من المجتمع تظلم الطبقات الدنيا » .

٥ – التناقض والغموض

ومن أهم ما اتسم به آدم سميث هو ما انطوى عليه كتابه من آراء يتبدى للباحث المدقق تعارضها . فهو يتصدى لموضوع ما فيقول برأى يبدو مطلقاً فى أول الأمر . ثم إذا به يعالج نفس الموضوع فى مكان آخر من كتابه الكبير . فيدخل على الرأى الأول عوامل جديدة تجرده من إطلاقه . وتنتهى به إلى نهاية لو نظر إليها على أنها رأى مستقل لبدت فى صورة رأى مخالف للرأى الأول .

هذا التناقض فى آدم سميث ، ليس إلا مظهراً يتفق مع شخصيته . ومع اللون الذى اتسم به كتابه . فهذا الكتاب يبدو وكأنه حديث شخص يقلب الرأى بصوت مسموع . بل إن المعروف عن آدم سميث أنه كان يكلم نفسه بصوت مسموع فى عزلته . وأنه كان لا يحب الكتابة بيده بل كان يفضل الإملاء . فلا غرابة إذن أن يعكس الكتاب خلاصة نفس مؤلفه وطريقته فى الإخراج .

وقد أفادت الإنسانية من هذا التناقض . فقد كان أمامها أن تختار من بين ما كتب آدم سميث ما يلائمها من أسس لتقيم عليها صروحها الجديدة . ولعل من أهم أمثلة التردد عند سميث رأيه فى القيمة .

ففى الفصل الرابع من الكتاب الأول يتعرض آدم سميث لموضوع أصل النقود واستعمالاتها ، ثم

ينتهى فى آخر هذا الفصل إلى البحث عن القواعد التى تحدد قيمة مبادلة السلع بعضها ببعض فيقول « إن كلمة « قيمة » لها معنيان مختلفان ، فهى أحياناً تعبر عن منفعة بعض أشياء معينة وفى أحيان أخرى تعبر عن قوة شراء هذه الأشياء لسلع أخرى . ويمكن تسمية القيمة الأولى « قيمة الاستعمال » وتسمية القيمة الثانية « قيمة المبادلة » . والأشياء التى تكون لها أكبر قيمة للاستعمال تكون قيمة مبادلتها ضئيلة فى كثير من الأحيان . ثم يأخذ فى الفصل الخامس من الكتاب الأول فى البحث عن أساس قيمة المبادلة فيقرر « أن قيمة أى سلعة بالنسبة للشخص الذى يحوزها والذى لا ينوى استعمالها أو استهلاكها بنفسه ، بل ينوى أن يستبدل بها سلعاً أخرى إنما تساوى كمية العمل التى تمكنه هذه القيمة من شرائه أو التحكم فيه . فالعمل إذن هو المقياس الحقيقى لقيمة المبادلة بالنسبة لمختلف السلع » .

وإذا كان آدم سميث قد قرر فى أول الأمر أن العمل هو مقياس قيمة المبادلة فإنه يتابع تقليب الفكرة فى نفس الفصل الخامس مبيناً أن الذهب والفضة هما اللذان يستخدمان فعلا فى تحديد نسب المبادلة، ثم يذكر أن قيمتهما متغيرة بينما قيمة العمل ثابتة فالعمل هو المقياس العام الوحيد للقيمة الذى لا يتغير باختلاف المكان أو الزمان .

ثم يفتتح آدم سميث الفصل السادس من نفس الكتاب الأول الذى يتكلم فيه عن الأجزاء المكونة لأثمان السلع بالعبارة التالية « فى الحقبة البدائية الأولى من حياة الجماعة التى تسبق تكوين رأس المال وتملك الأرض تبدو النسبة بين كمية العمل اللازم للحصول على مختلف الأشياء هى الظرف الوحيد الذى يمكن أن تعتمد عليه أية قاعدة لتحديد نسبة مبادلة هذه السلع بعضها ببعض، فمن الطبيعى أن ماينتج عادة بعمل يومين أو ساعتين يساوى ضعف ما ينتج عادة بعمل يوم واحد أو ساعة واحدة » . ثم يواصل كلامه لبيان الحال عند ما يستخدم رأس المال فى الإنتاج فيقول « إن القيمة التى يضيفها العامل إلى المواد (التى يقدمها صاحب رأس المال) تنقسم قسمين أحدهما لدفع الأجور والثانى لدفع ربح رب العمل فوق استرداده لما قدمه من رأس مال من أجل دفع ثمن المواد ، ولدفع الأجور مقدماً » .

ورغم أن سميث قال إن ربح رأس المال يمكن أن يعتبر اسما خاصاً لأجر نوع معين من العمل هو عمل الملاحظة والتوجيه ، فإنه قد بين أن ربح صاحب رأس المال وأجر العامل مختلفان وأن المبادىء التى تحكمهما مختلفة ، فلا علاقة بين الربح وبين كمية أعمال المراقبة والإدارة أو صعوبتها أو كفايتها .

ويبين سميث كيف نشأ الريع الذى يستولى عليه مالك الأرض نتيجة قيام الملكية، ويقول إن العامل يعطى للمالك جزءاً من دخل عمله .

وينتهى آدم سميث إلى القول بأن ثمن معظم السلع يتكون من هذه الأجزاء الثلاثة ، الأجر والربح والريع . ثم يرى أن قياس القيمة الحقيقية لهذه الأجزاء الثلاثة المكونة للثمن لا يكون إلا بمقياس كمية العمل التى يمكن لكل جزء منها شراؤه أو التحكم فيه .

وفى الفصل السابع من نفس الكتاب الأول يشرح آدم سميث الثمن الطبيعى وثمن السوق . فبعد أن يتحرى عن السعر العادى أو المتوسط للأجر وللربح وللريع يسميه السعر الطبيعى . ويبدو أن السعر الطبيعى فى نظره هنا هو السعر المتحدد على أساس العناصر الثلاثة (العمل والطبيعة ورأس المال) وآدم سميث يقدم لنا هنا صورة أولية من صورة نظرية « نفقة الإنتاج » وهو لم يختر بين النظريتين نظرية « قيمة العمل » ونظرية « نفقة الإنتاج » وإن كان تقديسه للعمل أمراً بيناً . وإذا كان ثمة خلاف فيما يعتبره آدم سميث مقياساً

للقيمة ، فإن دور العمل لديه يثير أيضاً المناقشات . فدور العمل فى الفصول الأولى من الكتاب الأول من كتاب ثروة الأمم ليس إلا مجرد مقياس للقيمة ثم هو فى مواضع أخرى من كتابه يخلق القيمة وهو أيضاً حق للعامل . فآدم سميث يقرر فى الفصل الثامن من الكتاب الأول « أن ناتج العمل يكوّن المكافأة الطبيعية أو أجر العامل » كما قال أيضاً « إنه فى حالة الجماعة الأولية كان كل ناتج العمل ملك العمل » .

من هذا الاستعراض المختصر لبعض ما قاله آدم سميث بشأن القيمة يتبدى غموضه وتناقضه كماتتضح أيضاً الجنبات المتعددة لتفكيره ، وهو ما فتح السبيل أمام المذاهب الاقتصادية المتعارضة من رأسمالية فردية أو اشتراكية جماعية لكى تستظل كلها بهذه الشجرة الوارفة دانية القطاف . فما أسماه البعض تناقض آدم سميث لا نظنه نحن إلا النتيجة الطبيعية لتكوينه ، وشخصيته . فآدم سميث ، ذلك الملهم الذى قضى ربع قرن يقلب الفكر ويمعن النظر . تراه عند ما يبدأ فى معالجة موضوع ما يعلن أول ما يعلن خلاصته الهامة فى عبارات أقرب فى بنيانها إلى العبارات المأثورة لكبار القادة السياسيين منها إلى استهلال العلماء الباحثين ، ثم نراه بعد ذلك يسترجع عبارته دون أن يجردها من فكرتها الأصلية ، فيتناولها تارة بالتقييد والتحديد وتارة بالتوسع والإيضاح ، وهو هنا باحث أكثر تواضعاً وإن كان أشد تعقيداً ، ولكنه على كلا الحالين قد فتح أمام الفكر الإنسانى آفاقاً متجددة لبحث النظم التى من شأنها زيادة الثروة والقوة والرخاء فى الدولة .

٦ ــ حدود التقدم وآثاره

ينحصر الهدف الأساسى من كتاب « ثروة الأمم » كما يدل عنوانه فى البحث فى طبيعة هذه الثروة وأسبابها . ولقد سبق أن عرضنا باختصار نظرية آدم سميث فى النظام الطبيعى الذى يحكم تطور ثروة الأمم ويؤدى إلى زيادتها ، إذا ترك الأفراد أحراراً فى اتباع غريزتهم ، وسعوا لتحقيق مصلحتهم الشخصية ، وكفلت لهم الدولة الأمن والعدالة والتعليم . فآدم سميث يؤمن بتلقائية التقدم الاقتصادى والاجتماعى ، ويرى من ناحية أخرى أن النظام الطبيعى يعفى الحكومة من المسئولية الاقتصادية « ويعفيها من واجب تعرضها محاولة أدائه إلى حالات كثيرة من خيبة الأمل ، وذلك لأن أداء هذا الواجب يستلزم ما تنوء به رجاحة أى عقل ونفاذ كل علم ، مهما كان هذا الواجب الذى يتضمن مراقبة نشاط الأفراد وتوجيههم إلى الأعمال الأكثر تمشياً مع الصالح الاجتماعى » . فهو لم يكن يتخيل وضع برنامج مفصل للتنمية الاقتصادية والاجتماعية على أساس علمى .

وفى النظام الطبيعى الذى رسم آدم سميث صورته ، يلعب العمل الدور الأساسى فى خلق الثروة ، سواء أكان عملا صناعياً أم زراعياً أم تجارياً . وهو فى هذا الصدد قد تقدم كثيراً عن الفيزيوكراتيين الذين كانوا يرون أن العمل الزراعى هو العمل المنتج الوحيد . ولكن آدم سميث لم يستطع التحرر تماماً من فكرة عدم إنتاجية بعض صور النشاط الإنسانى ، بل ظل يقسم الأعمال إلى أعمال منتجة وأعمال غير منتجة . فالأعمال المنتجة هى الأعمال التى تزيد من قيمة المواد التى تتركز عليها ، أما الأعمال غير المنتجة فهى الأعمال التى قد تكون نافعة ولكنها لا تزيد من تلك القيمة . وهذه الأعمال كما يقول سميث « تهلك فى نفس لحظة أدائها ، مثل عمل الخادم » ويلحق به أعمالا أساسية مثل عمل

الحاكم والقسيس وراقص الأوبرا .. الخ . فالخدمات لا تدخل عنده فى باب الأعمال المنتجة .

وإذا كان آدم سميث قد أدخل فى نطاق الأعمال المنتجة إلى جانب العمل الزراعى ، العمل الصناعى والتجارى ، فإنه برغم ذلك قد رتب أهمية أوجه النشاط فى التقدم وفقاً لما أسماه « السير الطبيعى للأمور » وأعطى المرتبة الأولى للنشاط الزراعى ، باعتباره أكثر صور النشاط توظيفاً للعمال ، ثم أعطى المرتبة الثانية للنشاط الصناعى ، والثالثة للنشاط التجارى ، مقسماً هذا النوع الأخير إلى درجات متفاوتة الأهمية .

وتزداد إنتاجية العامل تبعاً لمدى تقسيم العمل ، وبالتالى تزداد ثروة الأمم كلما انتشر فيها تقسيم العمل . وذلك لأن تقسيم العمل يؤدى إلى زيادة مهارة العامل وإلى توفير الوقت اللازم للإنتاج ، كما أن التخصص الذى يترتب على تقسيم العمل يؤدى إلى الوصول إلى أفضل الطرق لأداء العمل وإلى اختراع الأدوات التى تساعد العامل على زيادة الإنتاج . وقد ضرب لذلك المثال المشهور فى زيادة إنتاج الدبابيس تبعاً لتقسيم العمل.

ولقد وضع آدم سميث شروطاً لا يمكن بدونها لتقسيم العمل أن يتحقق ، كما وضع حدوداً لإمكانيات التقدم . أما تلك الشروط فتنحصر فى تجمع رؤوس الأموال اللازمة لإمكان تقسيم العمل . ويرى أن الادخار شرط ضرورى لتجمع رأس المال فيقول « إن كل زيادة أو نقص فى رأس المال تؤدى بطبيعتها إلى زيادة أو نقص كمية الصناعة وعدد الأيدى المنتجة وتؤدى بالتالى إلى زيادة أو نقص قيمة مبادلة الناتج السنوى لأرض البلد وعمل عماله ، أى للثروة الحقيقية ودخل كل سكانه » كما يقول أيضاً « تزداد رؤوس الأموال بقبض اليد وتنقص بالسفه وسوء التصرف » .

ويرى سميث أنه إذا بدأ التقدم نتيجة لتقسيم العمل فإنه يأخذ فى التزايد المستمر ، بفضل الادخار وتكوين رؤوس الأموال . وذلك لأن تقسيم العمل . وما ينطوى عليه من تخصص يؤدى إلى إدخال تحسينات مستمرة على فن الإنتاج ، وتؤدى هذه التحسينات بدورها إلى التزايد المستمر فى الإنتاجية .

وقد أشار آدم سميث فى كتابه . عند ما تعرض لأثر زيادة التحسينات على الثمن الحقيقى للمنتجات . إلى أن زيادة حجم صناعة ما قد تجذب إليها عدداً أكبر من القوى التى تعمل فى هذه الصناعة . وأشار أيضاً إلى أن نمو وسائل النقل فى منطقة ما قد يؤدى إلى تخفيض النفقة بالنسبة للصناعات التى تستخدم وسائل النقل . فآدم سميث قد أحس بما يترتب على التقدم فى جانب من جوانب الاقتصاد الوطنى من تحقيق « وفورات خارجية » بالنسبة لجوانب أخرى ، وأدرك بالتالى تماسك أجزاء الاقتصاد الوطنى وترابطها .

وأوضح آدم سميث الحدود التى رأى أنها تقصر التقدم وتوقفه عند وضع معين ، فتقسيم العمل يحده الطلب على المنتجات ، يحده بالتالى نطاق السوق . فإذا كان السوق ضيقاً كان احتمال تقسيم العمل محدوداً . وكانت احتمالات زيادة الثروة أو مانسميه الآن احتمالات التقدم الاقتصادى محدودة أيضاً .

ولكن ثمة حد آخر هو بلوغ البلد حالة السكون ، وهى حالة تمثل فى نظره « أعلى درجات الغنى التى تسمح بها ثروة أرضها ومناخها ، وتسمح بها علاقاتها بالبلاد الأخرى » فالنظام الطبيعى عند آدم سميث نظام يتضمن عوامل متحركة تؤدى به إلى التطور والنمو المستمر ، ولكنه لا يتصور نظاماً لانهائى النمو .

ويرى « سميث » أن حالة التطور والنمو تفيد الطبقة العاملة بعكس حالة السكون . ويصف تطور الأجر والربح فى حالتى السكون والنمو ، متمثلا بمنطقة بها موارد طبيعية غنية . ففى أول الأمر يكون رأس المال المستخدم فى الإنتاج بالنسبة للموارد الطبيعية قليلا ،

فيكون معدل الربح مرتفعاً وتكون الأجور عند مستواها الطبيعى . ولكن عند ما يزداد معدل تكوين رأس المال تصبح ثمة منافسة بين أصحاب رؤوس الأموال فى البحث عن العمال لتشغيلهم فى المشروعات ، ولما كان الأجر (الجارى) يتحدد فى رأى آدم سميث على أساس المناقشة بين العمال وأصحاب رؤوس الأموال ، فإن الفترة التى يزداد فيها معدل تكوين رأس المال ، كما يحدث عند التوسع فى استغلال موارد طبيعية جديدة ، يرتفع فيها الأجر عن مستواه الطبيعى بسبب زيادة الطلب على العمال (والمستوى الطبيعى عند آدم سميث هو الحد الأدنى اللازم لمعيشة العامل وعائلته) . ويستمر الأجر فى مستوى مرتفع طالما استمر معدل تكوين رأس المال مرتفعاً . ولكن تزايد كمية رؤوس الأموال التى تؤدى إلى زيادة الأجور تؤدى فى رأى آدم سميث إلى انخفاض الربح بسبب المنافسة بين رؤوس الأموال . ويعتمد آدم سميث فى تبرير نظريته فى تغير الربح على الفكرة التالية « إذا اتجه رأس مال : عدد من التجار الأغنياء إلى تجارة ما ، فإن المنافسة بينهم تؤدى إلى تخفيض الربح ، وإذا زاد رأس المال فى كل أنواع النشاط فى جماعة ما ، فإن نفس المنافسة يتحتم أن تنتج نفس النتيجة فيها جميعاً » .

وفى نظر آدم سميث ، كما قدمنا ، أن تكوين رأس المال لا يستمر فى التزايد غير النهائى ، إذ لا يلبث البلد أن يصل إلى أعلى درجات غناه فيقف التقدم عند هذا المستوى . فيقل معدل تكوين رأس المال ويكون سعر الفائدة منخفضاً والربح منخفضاً ويميل الأجر إلى الانخفاض حتى مستواه الطبيعى . هذا ويلاحظ أن نظرية آدم سميث فى السكان وفى الأجر تقضى بأنه إذا زاد الأجر عن مستواه الطبيعى ، نتيجة زيادة الطلب على العمال ، فإن استمرار هذه الزيادة يؤدى إلى زيادة نسل الطبقة العاملة وتؤدى زيادة اليد العاملة بعد ذلك إلى انخفاض الأجر إلى مستواه الطبيعى آنف الذكر .

وفيما يتعلق بالريع ، فإن كل ما كتبه آدم سميث فى هذا الشأن يتصف بالغموض ، فهو يعتبره أحياناً « ثمن الاحتكار » وينظر إليه أحياناً أخرى نظرة الفيزيوكراتيين ويعتبره ثمرة لكرم الطبيعة . أما عن تطور الريع فى حالتى النمو والسكون ، فقد قرر أن الريع يكون أكبر ما يمكن عند ما تصل البلد إلى حالة السكون ، ولكنه لم يبين سبب تزايد الريع مع تطور الجماعة .

ونود أن نؤكد أن هذه النظرية التى قد تبدو غير كاملة لتفسير النمو الاقتصادى قد تضمنت أفكاراً سليمة ؛ لأنها قد أكدت أهمية الادخار وأهمية تكوين رأس المال فى تحقيق التقدم ؛ وأشارت إلى المشاكل التى يثيرها التقدم ، من ناحية أثره فى توزيع الدخل القومى وطريقة إنفاقه وما قد يترتب على ذلك من آثار من ناحية التطور النسبى لأسعار السلع . كما أن إيضاح أهمية السوق الداخلية والخارجية كحد على التقدم ، وإيضاح ترابط الاقتصاد الوطنى ، وبيان الأثر المتزايد لحركة التقدم لما يحتفظ لكلام آدم سميث بالكثير من أهميته فى الوقت الحاضر .

٧ — الخاتمة

نال آدم سميث من التكريم والنجاح فى حياته وبعد مماته ما لم ينله إلا عدد نادر من الكتاب فى العلوم الاجتماعية . وقد ذهب بعض المؤرخين الاقتصاديين إلى اعتبار آدم سميث أباً لعلم الاقتصاد السياسى ومؤسساً لمبادئه . بينما ينكر عليه البعض صفات الإبداع ويضعونه فى مصاف الناقلين عن الفيزيوكراتيين ، أو عمن سبقه من الاقتصاديين الإنجليز أو من تقدمه من الفلاسفة . ونرى فى كل من الرأيين مبالغة . فالمسائل الاقتصادية قد شغلت تفكير الفلاسفة ورجال السياسة منذ أقدم العصور ، وكان للقدماء وللمحدثين ممن سبقوا آدم سميث آراء يختلط بعضها بما قاله . فالبحوث الاقتصادية أقدم بكثير من آدم سميث . كما أن التوافق بين ما جاء فى « ثروة الأمم » وما كتبه سابقوه لا يضع آدم سميث فى مركز الناقل غير المجدد . ومما لا شك فيه أن « علم الاقتصاد » قد جمع وتبلور فى كتاب « ثروة الأمم » على نحو لم نشهده فى كتاب سابق عليه .

والمعالم الأساسية لفلسفة آدم سميث الاقتصادية ، قد قدمت للعالم فى الربع الأخير من القرن الثامن عشر تفسيراً معقولا للظواهر الاقتصادية ، ووضعت أساساً منطقياً لسياسة اقتصادية تتمشى مع ظروف تلك الحقبة واحتياجاتها . بيد أن هذا وحده ما كان ليكفى إلى إيصال آدم سميث إلى قمة المجد التى بلغها ، لو لم تكن كتاباته وبحوثه قد امتدت إلى جذور الكثير من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية : فقد تعرض آدم سميث إلى تحليل ظاهرة تقسيم العمل وبيان العوامل المؤثرة فيها ، كما ناقش نظرية النقود ، وتعرض لمشكلة القيمة ولموضوع قيمة المبادلة ولطريقة تحدد الثمن فى السوق وللثمن الطبيعى أو الحقيقى الذى يدور حوله سعر المبادلة . وأدلى فى هذا الصدد بنظرية قيمة العمل التى كانت أساساً للمذهب الاشتراكى الذى قال به ماركس فيما بعد . كما أدلى أيضاً بنظرية نفقة الإنتاج ، وأدلى أيضاً بنظريات فى الأجور والسكان . وتعرض بالنقد لمذهب التجاريين ، وبين أسس التجارة الدولية ومزايا حرية التجارة . وعلى الجملة قد تعرض آدم سميث بطريقته الخاصة لمختلف المشاكل الاقتصادية . وحاول أن يربط بين الظواهر الاقتصادية بتفسير نظرى متماسك وبين الصفة التلقائية للظواهر الاقتصادية . وفتح بذلك السبيل إلى التركيز على دراسة القوانين الاقتصادية .

ومما ساعد على تعميق أثر آدم سميث ، أن من سبقه من الكتاب فى فرنسا وبريطانيا كانوا قد مهدوا له السبيل إلى النجاح . هذا إلى أن قيام ثورة الاستقلال الأمريكية ونجاحها وما ثبت نتيجتها ، وبسبب زيادة المبادلات وازدهارها بين بريطانيا وبين مستعمراتها الأمريكية القديمة بعد تحرر هذه المستعمرات ، من أن التنظيم التحكمى بين الدولة المستعمرة وبين البلد المستعمر قد لا يكون أفضل تنظيم بالنسبة للدولة الكبرى ، وأن إقامة العلاقات بين هذين البلدين على أساس من الحرية قد يأتى بنتيجة أفضل وأكثر ربحاً بالنسبة للدولة التى فقدت سيطرتها الاستعمارية . كل ذلك قد أوجد حجة عملية كبيرة تسند فلسفة النظام الطبيعى القائم على الحرية . وكذلك فإن قيام الثورة الفرنسية وقضاءها على النظام القديم فى فرنسا ، بما كان يتضمنه من تنظيمات عتيقة للنشاط الاقتصادى . كل ذلك قد رفع فلسفة الحرية بكل صورها إلى مصاف العقائد الثابتة فى نهاية القرن الثامن عشر ، ومكن لهذه العقيدة من أن تحكم الفلسفة والسياسة الاقتصادية قرابة قرن من الزمن ، ومكن بالتالى لآدم سميث — أكبر المنادين بمبادئها فى النطاق الاقتصادى — أن يجد سبيله

إلى مكان الصدارة بين الطلائع الموجهة للفكر الإنسانى . وكذلك قد أدت الثورة الصناعية إلى إيجاد توافق تام ، بين مصالح الرأسماليين وأصحاب الصناعة وبين فكرة الحرية الاقتصادية طوال القرن التاسع عشر ، مما دعم أثر آدم سميث ومد ظله على هذا القرن كله .

وقد كان قصور آدم سميث فى معالجة بعض المسائل ، وخاصة مشكلة التوزيع ، واضحاً . كما أن التقدم الذى أصابه التحليل الاقتصادى ، على يد المدرسة التقليدية من خلفاء آدم سميث ، وعلى يد المدرسة التقليدية المحدثة من الاقتصاديين الحديين والرياضيين ، قد أظهر ضعف الأسس الفنية التى بنى عليها آدم سميث الكثير من نظرياته الأخرى . هذا فضلا عن أن انتشار مذهب الحرية الاقتصادية وتحوله إلى سياسة عملية تكاد تكون عالمية ، طوال القرن التاسع عشر ، وخلال الربع الأول من القرن العشرين ، قد مكن لبعض المصالح من أن تتحكم تحكماً كان آدم سميث نفسه يتوقعه ، وإن لم يستطع تقدير حقيقة خطره أو بيان وسيلة اتقاء شره . وقد ترتب على التطور المادى والفكرى المتعدد الجنبات منذ آدم سميث ، وعلى تحكم المصالح الخاصة آنفة الذكر ، أن انطلق تيار يكاد يكون دولياً عاماً فى عصرنا هذا ضد أصالة فكرة التوافق بين الصالح الخاص والصالح الإنسانى . فأصبح هذا التيار لا يكتفى بإهدار هذه الفكرة وحدها ، بل يرى فى التنظيم العلمى للحياة الاقتصادية ، على المستوى الوطنى والدولى ، الوسيلة المثلى لمجابهة مشاكل العصر الحاضر .

وبالرغم من هذا التطور البعيد المدى فى ميادين الفكر والسياسة ، فما زال الباحث فى كتاب « ثروة الأمم » تبهره البساطة والإحاطة وعمق النظرة بالإنسانية .



تشريح القانون لابن النفيس

بقلم
الدكتور بول غليونجي

هو علاء الدين أبو الحسن على بن أبى الحزم القرشى المعروف بابن النفيس ، وبالمصرى .

وُلد بالقرب من دمشق سنة ٦٠٧ ﻫ (١٢١٠م) ، وكانت دمشق قد بلغت فى ذلك الوقت ذروة ازدهارها العلمى ، بعد أن فقدت بغداد مكانتها الرفيعة من جراء الصدمات التى أصيبت بهـا من الفرس والمغول والأتراك .

وقد ارتقت دمشق إلى تلك القمة بفضل الحكام الأيوبيين الذين أعاروا الصحة العامة والطب اهتماماً كبيراً ، والذين جعلوا من دمشق عاصمة لملكهم بعد أن تغلبوا على الصليبيين ، وصيروها مركزاً هاماً للعلوم والفنون .

وكان من مظاهر تلك النهضة المكتبة التى أنشأها نور الدين محمود بن زنكى ، عمّ صلاح الدين الأيوبى ، وغذاها بما جمع فيها من الكتب القيمة ، و«البيمارستان» النورى الكبير الذى عمل فيه أمهر أطباء العصر .

ومن بين الذين عهد إليهم بإدارة «البيمارستان» وتعليم الطب فيه مهذب الدين الدخوار المتوفى سنة ٦٢٨ ﻫ . وهو من مدرسة التلميذ التى كانت فى ذلك الوقت قد انتقلت من بغداد إلى الشام ، وقد قال ابن أبى أصيبعة عنه : إنه كان « وحيد عصره وفريد دهره وعلامة زمانه ... وخدم الملك العادل أبا بكر بن أيوب ، وبعث إليه أيضاً أولاد الملك العادل ، وسائر ملوك الشرق وغيرهم الذهب والخلع . . . الخ . » وكان من بين تلاميذه ابن أبى أصيبعة وابن النفيس ، اللذان أشرفا فيما بعد على قسمين من « البيمارستان » .

أما فى مصر فلم يكن الطب أقل تقدماً منه فى دمشق . ذلك لأن الأمراء الأيوبيين حذوا حذو أبيهم صلاح الدين ، الذى أسس فى القاهرة «البيمارستان» الذى سمى أولا : بالناصرى نسبة إلى مؤسسه الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ، ثم « بالعتيق » عندما أنشأ الملك المنصور سيف الدين قلاوون «البيمارستان» الذى سمى بالمنصورى ، وقد أعجب أبو العباس القلقشندى (توفى سنة ٨٢١ﻫ/١٤١٨م) عند زيارته للقاهرة بالبيمارستان النورى ، الذى كان لا يزال العمل قائماً فيه ، وأشاد بنظامه وبما كان يناله المرضى من العلاج والعناية الفائقة دون أجر ، ومما رواه عنه القلقشندى : أن الملك صلاح الدين عندما فتح مصر واستولى على قصر للفاطميين ، وجد قاعة كان قد بناها الخليفة

الفاطمى العزيز بالله بن المعز (٣٨٤هـ/٩٩٤م) وعندما قيل له إن بها طلسماً يحميها من تسلل النمل إليها اختار القاعة لتكون بيمارستانا . ونجد هذه الرواية نفسها فى مخطوط عنوانه « قطف الأزهار فى الخطط والآثار » لأبى السرور البكرى ، وهذا المخطوط محفوظ فى دار الكتب المصرية ، وقد قال على باشا مبارك فى « الخطط الحديثة » : « إن البيمارستان العتيق هذا كان يقع فى المكان الذى يشغله الآن منزل الغمرى الحصرى ، وإن بابه كان يفتح على حارة الملوخية . وهى التى كانت تسمى قبل ذلك بحارة قائد القواد . » .

وقد قام بالعمل والتدريس فيه أطباء كثيرون نشئوا فى الشام ، ثم أرسلهم الحكام الأيوبيون ليعملوا فى مصر : من هؤلاء عبد اللطيف المهندس وراضى الدين الرحابى ويوسف السبتى وابن أصيبعة وابن النفيس .

ومع أن مؤرخ الطب ابن أبى أصيبعة كان معاصراً لابن النفيس وزميله فى التتلمذ على الدخوار . ثم فى العمل فى البيماريستان . فإنه لم يذكره فى مؤلفه الشهير « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » . وربما كان سبب هذا الإغفال ضغينة شخصية بينهما » .

ويروى أن ابن أبى أصيبعة كان رئيساً لقسم الرمد فى المستشفى الذى كان يديره ابن النفيس ، وأنه غادر ذات يوم هذا المستشفى وذهب إلى «صرخد» الواقعة على حدود الشام حيث قضى شطراً كبيراً من حياته فى خدمة أميرها عز الدين فاروقشاه . وقد تساءل البعض عما إذا كان ابن النفيس هو سبب مغادرته القاهرة ، وعما إذا كان هذا السبب المحتمل هو علة إغفال ابن أبى أصيبعة ذكره فى مؤلفه عن كبار أطباء العرب . وكيفما كان الأمر . فإن الشيء الذى يؤسف له هو أن هذا الإغفال قد حرم تاريخ الطب عند العرب من كثير من التفاصيل عن حياة ابن النفيس ، وعن إنتاجه ، وعمن تتلمذوا عليه .

ولذا فقد كاد ابن النفيس أن ينسى تماماً فى القرون الماضية لولا ظروف سروبها فيما بعد أدت إلى بحث وتقص نتج عنهما اكتشاف ترجمتين متشابهتين لابن النفيس ، فى مؤلفين محفوظين بدار الكتب المصرية هما « مسالك الأبصار فى أخبار ملوك الأمصار » لابن فضل العمرى و « الوافى بالوفيات » لخليل بن أيبك الصفدى ، الذى ضم ترجمات لحياة الكثيرين ، وهذان المؤلفان استقيا معلوماتهما مما رواه عنه أبو حيان محمد ابن يوسف الأندلسى الذى هاجر من غرناطة إلى القاهرة حيث توفى سنة ١٣٤٥ م .

وقد ورد ذكر ابن النفيس كذلك فى مؤلفات مشرعى المذهب الشافعى وكان ينتمى إليهم ، وفى « روضة العيون » لمحمد البقير ، وفى « طبقات السبكى » و « مفتاح السعادة » لطاش كوبرى زاده و « حسن المحاضرة » للسيوطى ، و « شذرات الذهب » لابن العماد الحنبلى و «كشف الظنون» لحاجى خليفة ، و «تاريخ الذهبى » و « مرآة الجنان » لليافعى و « عقود الزمان » للعينى .

ويستقى من تلك الأصول أن علاء الدين أبا العلا على بن أبى الحزم القرشى المسمى بالمصرى وبابن النفيس نشأ فى دمشق ، وتتلمذ على الدخوار وغيره من مشاهير الأساتذة أمثال عمران الإسرائيلى وراضى الدين الرحابى . ثم قام بدوره بتدريس الطب ، وأشرف على جناح فى المستشفى النورى ، وبعد ذلك غادر الشام واستوطن القاهرة حيث عمل فى المستشفى الناصرى ، وتدرج فى مناصب الأطباء بها إلى أن أصبح رئيسهم ورئيس أطباء مصر . ولا نعلم متى انتقل إلى القاهرة ولا من عينه فى منصبه من السلاطين .

وكان علاء الدين أبو الحزم نحيفاً طويل القامة ، رقيق الجانب ، دمث الخلق ، ممتازاً فى آداب المعاملة ، ولم يتزوج .

وقد كان واسع الاطلاع محيطاً بكل شئ ، من أعلم الناس فى عهده : ليس فى الطب فحسب ، ولكن فى العلوم كافة : أحاط بفلسفة الأغريق وابن سينا ، وتعلم نحو الزمخشرى ، ودرس الشرع فى دمشق ، ثم فى مدرسة الشريعة المسرورية بالقاهرة ، ووضع فيه عدة مؤلفات ، منها تعليق على « تنقيح » الشيرازى ، وآخران فى الفلسفة لم يصلا إلينا وهما تعليقان على « الإشارات » وعلى « الهدايا فى الحكمة » لابن سينا ، كما أنه تناول الفقه فى رسائل عدة منها « الرسالة الكاملية فى السيرة النبوية » و « مختصر فى علم أصول الحديث » المحفوظان بدار الكتب المصرية وفى جدال فقهى عنوانه « فاضل بن ناطق » يرد فيه على « حى بن يقظان » لابن سينا .

أما فى الطب فيروى أنه حفظ قانون ابن سينا عن ظهر قلب ، وأنه ألمّ بمؤلفات الفاضل جالينوس إلماماً واسعاً . ولقد اعتبره معاصروه مساوياً لابن سينا من حيث المكانة العلمية ومدى معرفته للطب ، إلا أنه يُستمد من بعض المعلومات التى تركها تلاميذه أنه انتُقد لأنه كان يعتمد فى علاجه على الحمية أكثر من اعتماده على العقاقير ، وأنه كان يفضل منها المفردات على الأدوية المركبة التى كان يصفها للمرضى معاصروه من الأطباء . الأمر الذى حض الصيدلى الذى كان يتعامل معه على أن يقول له يوماً : إنه إذا استمر فى وصف مثل هذه الوصفات فإن الأفضل له أن يعالج مرضاه فى حانوت القصاب ، أما إذا كان يرغب فى التعاون معه فعليه أن يصف السكر والأشربة والعقاقير فقط .

ومن الروايات التى رويت عنه ، والتى تدل على عمق تفكيره وسرعة خاطره أنه كان يوماً فى الحمام فتركه فجأة إلى قاعة اللبس ، وأمر بإحضار ما يلزم للكتابة ، وأسرع بكتابة رسالة طويلة فى النبض .

وكان يكثر من الكتابة . وبالرغم من أن أكثر كتاباته كانت تعليقات على مؤلفين سبقوه ، إلا أنه كان يؤلف بسرعة ودون رجوع إلى الأصل . فكانت الأقلام تبرى له ، حتى إذا حفى قلم رماه واختار آخر ، واستمر فى الكتابة دون انقطاع .

وتوفى بعدمرض دام ستةأيامسنة ٦٨٧هـ(١٢٨٨م) حسب رواية حاجى خليفـة ، (المكتبة الوطنية بباريس Notice 1022, Ancien Fonds Arabe) ، أو سنة ٦٩٦ هـ (١٢٩٦ م) حسب رواية أخرى . ولا نعرف نوع مرضه ، وروى أن بعض زملائه وصف له أثناء مرضه أن يتعاطى النبيذ فكان جوابه أنه لا يود المثول أمام ربه تعالى وفى جسمه خمر . وقد وهب بيته ومكتبته للمستشفى المنصورى ، الذى كان السلطان قلاوون قد أسسه عام ٦٦٨هـ (١٢٨٤م) ، وهو الذى يسمى اليوم بمستشفى قلاوون .

وقد زعم البعض أنه عمل بهذا المستشفى أى المنصورى لا بالمستشفى الناصرى . وإذا تأملنا فى تاريخ هذا المستشفى وجدنا أن الملك قلاوون عند ما تولى الحـكم نزع ملكيـة قطعة أرض كانت بين القصرين الفاطميين ، وكانت قد شغلتها فى أول الأمر الأميرة ست الملك أخت الحاكم بأمر الله ثالث خلفاء الفاطميين . وقد سميت هذه القاعة إبان سقوط الفاطميين ببيت المسك ثم أصبحت ملكاً للملك المفضل قطب الدين أحمد نجل الملك العادل أبى بكر بن أيوب الذى سكنها فسميت بالدار القطبية . وقد نزع قلاوون الملكية من السيدة عصمة الدين خطون القطبية وعوضها عنها بقصر الزمرد الواقع على رحبة باب السيد . ثم ثم إنه بنى فى هذه القاعة البيمارستان الجديد ومكتب الأيتام ، وقد تم إنشاؤهما بعد البدء فى العمل (فى أول ربيع الثانى سنة ٦٨٣ هـ (١٢٨٤م) بثمانية أشهر . ولذا فإنه يجوز الشك فى صحة الزعم بأن ابن النفيس عمل فى هذا المستشفى ، إذ أنه توفى على الأكثر سنة

٦٨٥ هـ ، أى أن سنه كانت قد تجاوزت السبعين عند الإنشاء .

ومن الجائز أن يكون قد عمل بالمستشفى العتيق أى النورى فترة من حياته إلى أن أنشأ قلاوون البيمارستان المنصورى ، فرأى السلطان أن يسند إدارته إلى هذا النطاسى الكبير ، ليفيد من سمعته الطبية ، وتوجيهه الفنى المستنير . وربما يفسر ذلك سر إهدائه مكتبته لهذا المستشفى الناشىء الذى لم يكن قد تيسر له بعد تكوين مكتبة مناسبة .

ومن مؤلفاته الطبية « الكتاب الشامل فى الطب » وهو موسوعة كان ينوى أن يتممها فى ٣٠٠ جزء حسب رواية حاجى خليفة ، إلا أنه لم يكتب منها سوى ثمانين جزءاً وجدت بعد وفاته فى المكتبة التى خلفها للمستشفى المنصورى . ولم يرد إلينا منها إلا بعض فقرات توجد حالياً فى المكتبة البودلية بأكسفورد (رقم ٥٣٦ – ٥٣٩) . ثم كتابه عن الرمد واسمة « المهذب فى الكحول » المحفوظ فى مكتبة الفاتيكان (Arabo, 307) وكتابه عن الغذاء « المختار فى الأغذية » و « شرح فصول أبقراط » الذى توجد منه نسخ فى المكتبة الوطنيـــة بباريس (Ancien Fonds, 1042) والبودليه والاسكوريال والذى طبع فى إيران سنة١٢٩٨هـ (١٨٨١م) و « شرح تقدمات المعارف » الذى نسبه إليه حاجى خليفة (باريس ٣٤٥٤) وهو تعليق على تكهنات أبوقراط . ثم «شرح مسائل حنين بن إسحاق» المحفوظ فى مكتبة لندن (رقم ١٢٩٦) ، وشرح « الهداية فى الطب » ومؤلف ذكره بروكمان واسمه « تفاسير العلل وأسباب الأمراض » وتعليق على «كتاب الأوبئة» لأبقراط موجود الآن فى آيا صوفيا باستامبول (3642 a)

أما الكتاب الذى نال أوسع شهرة فهو « موجز القانون » ، وهو موجز عملى لقانون ابن سينا كتبه من أجل أطباء عصره ، ويقع فى أربعة أجزاء لا خمسة كما هو حال القانون ، إذ أنه ضم كتاب الأدوية إلى الجزء الثانى بعد المفردات . وتوجد نسخ منه فى باريس (Ancien Fonds 1054 Supplement, 1032) وأكسفورد وفلورنسا وميونيخ والاسكوريال ، ومما يدل على انتشار هذا المؤلف ، كثرة التعليقات التى أثارها ، وأولها يكاد يعاصره وهو لأبى اسحاق ابراهيم بن محمد الحكيم المتوفى سنة ١٢٩١ ثم آخر اسمه « حل الموجز » لجمال الدين محمد بن محمد الأقسرائى (المتوفى قبل ١٣٩٧) وهو محفوظ فى المكتبة البودلية (٥٨١ ، ٦٣٩ ، ٣٣٥) ثم ثالث ، ألف فى كرمان ، وانتهى نسخه فى سمرقند ســنة ١٤٣٧ م لنفيس بن عوذ الكرمانى ، وهو حسب قول حاجى خليفة أجود التعليقات . وقد أضاف إليه غرس الدين أحمد بن إبراهيم الحلبى (حول سنة ١٥٦٣) بعض الحواشى . وهناك تعليقات أخرى لمحمود بن أحمد الأقساطى الحنفى (ولد ١٤٠٧) ولشهاب الدين بن محمد البلبلى واسديدالدين الكزرونى وهذان الأخيران لا نعرف تاريخهما . وقد ترجم هذا المؤلف إلى التركية أولا مصلح الدين مصطفى بن شعبان السرورى ثم أحمد بن كمال الطبيب فى أدريانويل وترجم إلى العبرية وعنوانه فى هذه اللغة « سفر حاموجز » وطبعه لأول مرة بالإنجليزية مولوى غلام مخدوم ومولوى عبد الله سنة ١٨٣٨ فى كالكوتا تحت عنوان « الشرح المغنى » أو « المغنى فى شرح الموجز » وكان هذا باللغة الإنجليزية وذكرت فى هذه الطبعة الألفاظ الإغريقية إلى جانب ما يقابلها من الكلمات الفنية العربية ، ثم أعيد طبع هذا الكتاب فى لوكنو ، وضم إليه معجم بأسماء المفردات مفسرة بالإيرانية . وما زال هذا المؤلف يدرس فى الهند حتى اليوم .

ولو أن ماذكرناه هو كل مايؤهل اسم ابن النفيس للخلود لكان كافياً لأن يكفل له مكانة رفيعة فى مصاف هؤلاء الأفذاذ ، الصالحين فى العلم والفكر ، الذين وزعتهم العصور الوسطى فى بلاد متعددة ، والذين

أحاطوا بفضل عقولهم النادرة بكل ماتوصل إليه عصرهم من شتى صنوف المعرفة . . . وإنما فخر ابن النفيس ، بل فخر العرب فى كل مكان أن يكون هذا العالم الفذ قد تطاول على القيود التقليدية التى كانت تشل نشاط المشتغلين بالعلم ، وتحرر من سيطرة جالينوس وابن سينا ، وأنكر – فى جرأة – كل مالم تره عينه أو يصدقه عقله . وهذا فى مؤلف له هو « شرح تشريح القـانون الذى بات فى غمـار المكتبات ، لم يثر انتباه القراء خلال ستة قرون حتى أن لكلبرك (Leclerc) اكتفى فى مؤلفه عن طب العرب[1] بأن قال : إنه موجود فى مكتبات باريس والاسكوريال وأكسفورد ، إلى أن عثر عليه طبيب مصرى هو الدكتور محيى الدين التطاوى سـنة ١٩٢٤ فى مكتبة برلين . وقد قام التطاوى بدراسته فى الرسالة التى قدمها لنيل الدكتوراه من جامعة فريبورج بألمانيا ، ويرى الدكتور مايرهوف[2] أن الدكتور ديبجين (Diepgen) رئيس معهد تاريخ الطب فى برلين أرسل إليه نسخة مكتوبة على الآلة الكاتبة من هذه الرسالة التى لم تكن قد طبعت بعد . وقد كان هذا بداية بحث أدى إلى اكتشاف نسخ أخرى من هذا المؤلف يشير « مايرهوف » إلى أربع منها ، وإلى ترجمات ابن النفيس التى ذكرناها فيما سبق .

وقد أراد البعض أن يغتصب من التطاوى أولوية هذا الاكتشاف ، فقد كتب « بينى وهاربان » سنة ١٩٣٩ عن ابن النفيس[3] معترفين بأنهما استقيا معلوماتهما من مقال « مايرهوف » الذى كان قد نقل فيه إلى الفرنسية الفقرات الخاصة بالدورة الدموية . إلا

(١) Leclerc, L., Histoire de la Médecine Arabe, 1876, Paris, Leroux, II, p. 207.

(٢) Meyerhof, M., Bull. Inst. d'Egypte, 1934, XVI. Meyerhof & Isis, 1935, No. 65, Vol. 23, I, p. 100.

(٣) Binet, D. En Marge des Congrès, Paris, Vigot frères, 1939, u. 73.

أنهما عادا سنة ١٩٤٨[1] فادعيا فى مقال آخر أن « ليكلير » لم يذكر ابن النفيس (وهذا غير صحيح) وأنهما كلفا أديباً مغربياً بترجمة النص العربى . إلا أن « فييت »[2] وضع الأمور فى نصابها سنة ١٩٥٦ ، فقد قارن الترجمتين ، واستنتج أن هذا الأديب يكاد يكون قد نقل ترجمة مايرهوف حرفياً بل إنه أغفل الألفاظ نفسها التى أغفلها مايرهوف ، فتساءل بشىء من التهكم عما إذا كان هذا الأديب قد غش « بينى » و «هاربان» بأن نقل ترجمة « مايرهوف » بدلا من أن يتحمل مشقة الترجمة بنفسه ، وقد وصل الأمر بهذين الطبيبين بعد أن نشر الدكتور عبد الكريم شهادة ، رسالته بالفرنسية عن ابن النفيس[3] ، أن ادعيا أن نشر الدكتور كرامة نقل الترجمة التى قدماها ، مغفلين القول بأن ترجمتها منقولة عن مايرهوف أما الدكتور كرامة فقد اعترف بفضل التطاوى فى هذا الاكتشاف الخطير ..

ولنلق نظرة الآن إلى هذا المؤلف . . فنجد أنه ليس هناك أكثر دلالة على الروح السائدة فيه ، مما ورد فى مقدمته ، تلك الروح التى عبرت عن احترامه للدين والشريعة ثم للقدماء أى جالينوس وابن سينا ، وأفصحت أخيراً عن اعتماده على النظر المحقق والاستقصاء الشخصى مهما كان رأى هؤلاء . قال :

« وبعد حمد الله والصلاة على أنبيائه ورسله ، فإن قصدنا الآن إبراز ما تيسر لنا من المباحث على كلام الشيخ الرئيس أبى على الحسن بن عبد الله بن

(١) Binet, L., Harpin, A., 1948, Bull. Acad. Nat. de Méd. tome 132, No. 31 et 32 p. 542.

(٢) Wiet, J., Journ. Asiatique, 1956, p. 95.

(٣) Abdul Karim Chehade, 1955, Ibn An-Nafis et la Découverte de la circulation pulmonaire, Inst. Franç. de Damas, Damas.

وهذا المرجع الأخير يحوى كشفاً بأهم المراجع والترجمات التى ورد بها ذكر ابن النفيس ، وبالمخطوطات الموجودة بالمكتبة الوطنية بباريس المتعلقة به وباكتشافه .

سينا رحمه الله فى التشريح فى جملة كتاب القانون . وذلك بأن جمعنا ما قاله فى الكتاب الأول من كتاب القانون إلى ما قاله فى الكتاب الثالث من هذه الكتب . وذلك ليكون الكلام فى التشريح جميعه منظوماً ، وقد حدانا عن مباشرة التشريح وازع الشريعة ، وما فى أخلاقنا من الرحمة ، فلذلك رأينا أن نعتمد فى تعرف صور الأعضاء الباطنة على كلام من تقدمنا من المباشرين لهذا الأمر خاصة الفاضل جالينوس ، إذ كانت كتبه أجود الكتب التى وصلت إلينا فى هذا الفن ، مع أنه اطلع على كثير من العضلات لم يسبق إلى مشاهدتها ، فلذلك جعلنا أكثر اعتمادنا فى تعرف صور الأعضاء وأوضاعها ، ونحو ذلك على قوله إلا فى أشياء يسيرة ظننا أنها من أغاليط النساخ ، أو إخباره عنها لم يكن من بعد تحقق المشاهدة فيها . وأما منافع كل واحد من الأعضاء فإنما نعتمد فى تعرفها على مايقتضيه النظر المحقق والبحث المستقيم ولا علينا وافق ذلك رأى من تقدمنا أو خالفه » .

ولكى ندرك أثر الاتجاه فى التفكير ومداه البعيد يستحسن أولا عرض نظرية حركة الدم حسب رأى جالينوس التى كملها بعده ابن سينا ، ثم ذكر تعليقات ابن النفيس عليها .

وحين أقول حركة الدم أود أن أميز بين الحركة والدورة ، إذ أن فكرة الدورة لم تنشأ إلا فى القرن السابع عشر ، وأن تلك الحركة كانت تعتبر مجرد مد وجزر فى الأوعية . وتبعاً لهذه النظرية كان الوريد البابى ينقل الغذاء من الأمعاء إلى الكبد حيث كان يتحول إلى دم . ثم كان الدم يسرى من الكبد إلى سائر الأعضاء عن طريق الأوردة ، فكان يذهب إلى المخ عن طريق الوريد الأجوف العلوى .

وكان ما يسمى بالوريد الأجوف العلوى مكوناً من جزء الوريد الأجوف السفلى الحالى الواقع بين الكبد والقلب ، ومن الوريد الأجوف العلوى الذى كان يعتبر مكملا له . أما القلب الأيمن فإنه كان ينظر إليه كجيب للوريد لا منفذ له . وكان الدم – تبعاً لهذه النظرية – يصل من الكبد إلى التجويف الأيمن ، فيتخلص فيه من الشوائب التى تكون قد علقت به فى مختلف الأعضاء ، ثم يعود مطهراً إلى الأوردة ، ومنها إلى الأحشاء ، بينما تذهب الشوائب عن طريق الوريد الشريانى (الشريان الرئوى) إلى الرئة ، وتتصعد منها إلى الزفير .

إلا أن جالينوس وجد أن الأوعية الواردة إلى القلب أكثر اتساعاً من الأوعية الخارجة منه ، فاستنتج من ذلك أن الدم الوارد إليه أكثر من الخارج منه عن طريق الأوعية ، مما جعله يزعم أن هناك منفذاً يتسرب منه الفرق بين الكميتين إلى البطين الأيسر ، وأن هذا المنفذ يقع فى الحاجز بين التجويفين ، ويفسر وجود بعض الدم فى الشرايين .

وكذلك الحال بالنسبة للقلب الأيسر فإن الأورطى كانت تعتبر امتداداً للقصبة الهوائية وتوصل الهواء إلى القلب ، حيث يمتزج الدم النافذ من البطين الأيمن فتتولد منهما الروح التى تسرى فى الشرايين .

لقد كان الجهاز الوريدى فى نظر جالينوس منفصلا تماماً عن الجهاز الشريانى فيما عدا منافذ القلب المزعومة ، وكانت وظيفتاهما مختلفتين ، فالأول ينقل الدم من الكبد إلى القلب ، ومن القلب إلى الأنسجة ، أما الآخر فينقل الروح من القلب إلى كافة الأعضاء . ظلت هذه النظرية عقيدة جامدة حتى القرن السابع عشر ، وحتى بين أكثر الأطباء استقلالا فى الفكر ، فقد آمن بها ابن سينا ، وسجلها « ليوناردو دافنشى » فى لوحاته التشريحية ، عندما كانت النهضة العلمية الإيطالية فى ذروتها ، بالرغم من أنه قام هو نفسه بتشريح عدة جثث .

لنظر الآن إلى ما ورد من تعليقات ابن النفيس على ما قاله ابن سينا وجالينوس .

ويمكن حصر ما أتى به ابن النفيس من جديد فى الفقرات التالية الخاصة بالروح ، والتى يتضح منها

مبدئياً أن المؤلف قبل النظرة السائدة ، وهى أن البطين الأيسر والشرايين مليئة بالروح ، وأن الروح تتولد فى التجويف الأيسر باختلاط الدم بالهواء . قال ابن النفيس :

« والذى نقوله نحن والله أعلم أن القلب لما كان من أفعاله توليد الروح ، وهى إنما تتكون من دم رقيق جداً شديد المخالطة لجرم هوائىّ ، فلا بد أن يحصل فى القلب دم رقيق جداً وهواء ليمكن أن يحدث الروح من الجرم المختلط منهما ، وذلك حيث تولد الروح وهو فى التجويف الأيسر .

ثم يفسر ضرورة الرقة الشديدة فى الدم الواصل إلى التجويف الأيسر وكيفية حدوث هذه الرقة . فيقول « ولا بد فى قلب الإنسان ونحوه مما له رئة من تجويف آخر يلطف فيه الدم ليصلح لمخالطة الهواء، فإن الهواء لو خلط الدم وهو على غلظه لم يكن جملتهما جسما متشابه الأجزاء، وهذا التجويف هو التجويف الأيمن» .

نستطيع إذن أن نستخلص أن وجود تجويف آخر محتم فى نظره لضرورة تلطيف الدم تمهيداً لمخالطته الهواء . وهذا استنتاج غائى بحت ، ونعنى بذلك استنتاج وجود الشىء من ضرورته .

ويسترسل ابن النفيس فى سرده لآرائه فيقول :

« وإذا لطف الدم فى هذا التجويف (أى الأيمن) فلا بد من نفوذه إلى التجويف الأيسر حيث مولد الروح » . وهذا بالطبع ضرورى لإتمام نظريته فى تكوين الروح . . ثم يضيف : « ولكن ليس بينهما منفذ فإن جرم القلب هناك سميك ليس فيه منفذ ظاهر كما ظنه جماعة ، ولا منفذ غير ظاهر يصلح لنفوذ هذا الدم ، كما ظنه جالينوس . فإن مسام القلب هناك مستحصنة وجرمه غليظ » .

من أين إذن يكون مرور الدم ؟ ألم ينكر صراحة وجود مسام فى الحاجز ؟ لقد بحث ابن النفيس عن مكان هذا الاتصال ، فلم يزد من أن يقطع بأن الدم بعد أن يلطف فى التجويف الأيمن ينفذ إلى الرئة وهناك — على حد قوله ، يخالط الهواء ويرشح ألطف ما فيه وينفذ إلى الشريان الوريدى (الوريد الرئوى) ليوصله إلى التجويف الأيسر ، وقد خالط الهواء وصلح لأن يتولد منه الروح ويضيف : « ما بقى منه أقل لطافة تستعمله الرئة فى غذائها . » .

وقد أكد هذا فى موضع آخر بقوله : « فإن نفوذ الدم إلى البطين الأيسر إنما هو من الرئة بعد سحبه وتصعده من البطين الأيمن كما قررنا أولا » .

وكأنه لم يكتف بكل هذا ، فأراد زيادة التأكيد بأن الدم إنما يجرى فى اتجاه واحد وأنه ليس موضوع مد وجزر ، فقال أيضاً : « قوله واتصال الدم الذى يغذو الرئة ، إلى الرئة من القلب (وهو يعنى البطين الأيسر) ، هذا هو الرأى المشهور وهو عندنا باطل . .

وأما نفوذ الدم من القلب إلى الرئة فهو فى الوريد الشريانى (الشريان الرئوى) .

يبدو بوضوح فى كل هذه الفقرات أن ابن النفيس اهتدى إلى أن اتجاه الدم ثابت ، وأنه يمر من التجويف الأيمن إلى الرئة حيث يخالط الهواء ، ومن الرئة عن طريق الشريان الوريدى (الوريد الرئوى) إلى التجويف الأيسر . ويفسر هذا فى فقرة أخرى بقوله : « فلا بد أن يكون هذا الدم إذا لطف نفذ فى الوريد الشريانى (الشريان الرئوى) إلى الرئة لينبث فى جرمها ويخالط الهواء ويصفى ألطف مافيه ، وينفذ إلى الشريان الوريدى ليوصله إلى التجويف الأيسر .

ثم فى مكان آخر : وجعل الشريان الوريدى نحيفاً ذا طبقة واحدة ليسهل قبوله لما خرج من ذلك الوريد ، ولذلك جعل بين هذين العرقين منافذ محسوسة .

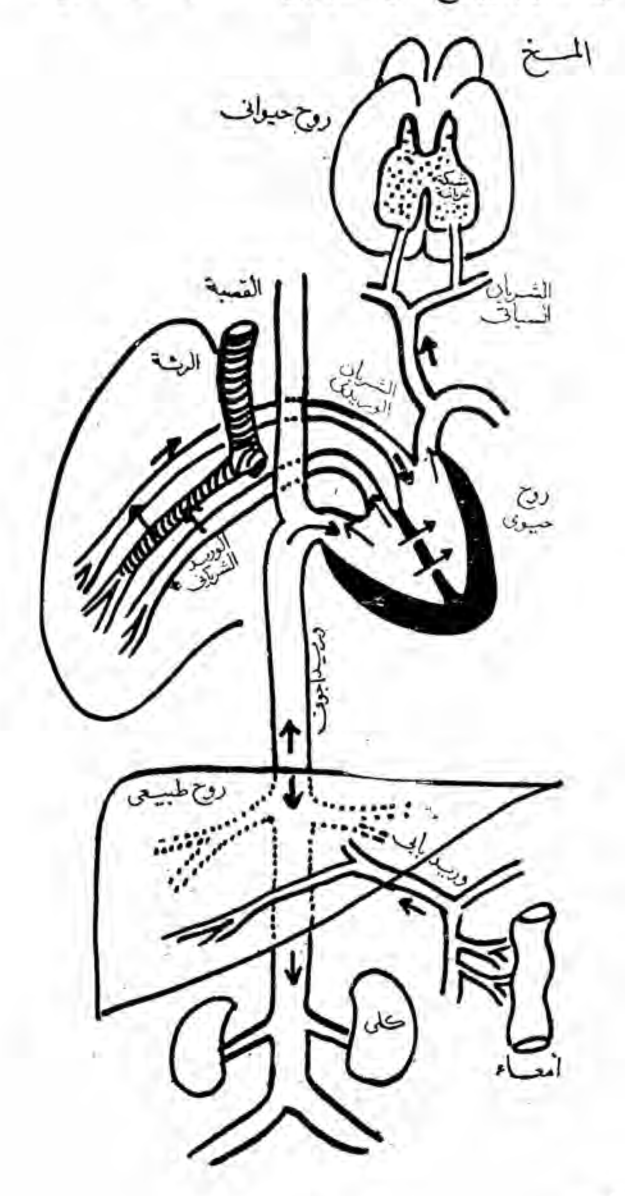
وفيما يتصل بهذه المنافذ يجب أن نتذكر أن العدسة المكبرة لم تكن قد اخترعت بعد . وأن مالبيجى لم يكشف عن الأوعية الشعرية إلا بعده بقرون ، مما جعل الشرايين تعتبر منفصلة انفصالا تاماً عن الأوردة .

ولذلك فإن ابن النفيس لم يبعد كثيراً عن الحقيقة عندما قال إن الدم ينبت فى جرم الرئة ليخالط الهواء ، وإنه يمر من مسام بين العرقين ، منافذ محسوسة هى بمثابة الأوعية الشعرية فتنبأ باكتشاف الأوعية الشعرية .

وهناك نقطة أخرى لم يوافق فيها ابن سينا ، وهى : عدد تجاويف القلب قال : « قوله وفيه ثلاثة بطون وهذا كلام لا يصح فإن القلب له بطنان فقط أحدهما مملوء من الدم وهو الأيمن ، والآخر مملوء من الروح وهو الأيسر ، ولا منفذ بين هذين البطنين البتة ، والتشريح يكذب ما قالوه .

وهذه العبارة الأخيرة جديرة بالتأمل . لقد سبق أن قال لنا فى ديباجته : « وقد حدنا عن مباشرة التشريح بوازع الشريعة وما فى أخلاقنا من الرحمة » وها هو ذا يقدم لنا الدليل على اعتماده على هذا التشريح إذ يقول : « والتشريح يكذب ذلك » . ولسنا نجد تفسيراً لهذا التناقض الظاهرى سوى أنه حرص على عدم إثارة حنق رجال الدين ، شأنه فى ذلك شأن كثيرين من العباقرة المجددين ، أمثال كوبرنيكوس وجليليو ، عندما استهلوا مؤلفاتهم الثورية بتأكيدتبعيتهم للعقائد الدينية السائدة فى عصرهم . كما أنه حرص على ألاّ يتهم بالجهل . كما كان يتهم كل من ينكر تعاليم جالينوس إذ اعتذر عن هذا النقد حيث قال فى نفس الديباجة : « إلا فى أشياء يسيرة ظننا أنها من أغاليط النساخ » وذلك لإثارة الشك فى أمانة النساخ لا فى علم الفاضل جالينوس .

وحسبنا لنستعرض ما فى هذا الكتاب من فقرات أخرى تستحق الذكر وتحض على التأمل والاعتبار ، أن نذكر عبارة واحدة لها أهمية قصوى بالنسبة لتاريخ الطب ، وهى خاصة بتغذية عضلة القلب التى كان قد قال عنها ابن سينا : إنها عن طريق الدم الموجود فى تجويفه مباشرة ، يقول ابن النفيس : « وقوله — ليكون له مستودع غذاء يغتذى به وجعله الدم الذى فى البطن الأيمن منه يغذى القلب لا يصح البتة ، فإن غذاء القلب إنما هو من الدم المار فيه من العروق المارة فى جرمه .. وهذه العبارة تجعل ابن النفيس أول من فطن إلى وجود أوعية داخل عضلة القلب تغذيها ، وهى تضيف دليلا آخر على أن ابن النفيس مارس التشريح ، كما أنها تجعل منه أول من وصف الشريان الإكليلى وفروعه لنثبت الفارق الجسيم بين نظرة جالينوس وابن سينا من جهة ، ونظرة ابن النفيس من جهة أخرى ، فقد رسمنا رسما يوضح نظرة جالينوس الخاطئة (انظر الشكل) .



نقارن آراء ابن النفيس بنظريات معاصريه ، فندرك ما ليس فيه من شك وهو أن تفكيره سبقهم بعدة قرون . ولنا أن نتساءل ألم تكن بحوث ابن النفيس جديرة فعلا بالتبصر والاعتبار ؟ أكانت تعاليمه منسية حقاً قبل أن يقدر لها البحث اليوم ؟ .. الحقيقة أن هذا الإهمال الذى وقعت ضحيته تعاليم هذا الرجل العبقرى ، والذى لم يكن فى واقع الأمر إلا إهمالا من الزمن ، كان منشؤه تلك الهالة ، هالة القداسة التى أحاطت ردحاً طويلا من الزمن بأقوال جالينوس وابن سينا ! كان العلماء يؤمنون بكل كلمة من كلماتهما ويذعنون فى خشوع لكل تعاليمها ، إلى حد أن أى انحراف عنها كان يعد بمثابة إلحاد . ولقد روى عن ريولانوس قوله : إن حدوث أى اختلاف بين نتائج التشريح وبين قضايا جالينوس يكون مرده إلى تغير طرأ على الطبيعة.. ولذا فإن هذا العبقرى حين ينصف اليوم ، إنما يتحقق له بدل المجد مجدان : مجد اكتشافاته الواقعية ، وقبل ذلك مجد جسارته العلمية النادرة التى دفعته إلى رفض سيطرة القدماء ، وتنظيف عقله – قبل أن يفكر – من كل ما كان عالقاً به من صور وآراء . وهذه الجسارة هى من غير شك إحدى السمات الأصيلة فى كل إنتاج عبقرى .

وهكذا نرى مما سبق أن تفكير ابن النفيس سبق معاصريه بعدة قرون ، إلا أنه يجدر بنا أن نتساءل من جديد : هل كانت تعاليمه منسية حقاً إلى أن كشف عنها التطاوى بعد سبعة قرون ؟ .

لقد ظل العالم العلمى يؤمن بتعاليم جالينوس ، ولاهياً عما كتبه ابن النفيس طيلة قرون ثلاثة . وفجأة ، كما لو أن سداً انفجر ، انبرى ثلاثة علماء فى غضون ٦١ سنة يصفون دورة الدم فى الرئة بنفس الألفاظ التى استعملها ابن النفيس . وهم ميشيل سرفتوس الإسبانى فى مؤلفه اللاهوتى سنة ١٥٥٣ (Christianismi restituto,) الذى حكم عليه من أجله بالإعدام حرقاً ، ثم ريالدو كولومبو الذى شغل كرسى التشريح فى بادوا ونشر النظريات ذاتها فى مؤلفه (De re anatomica) سنة ١٥٥٩) بعد مرور ست سنوات على مؤلف سرفتوس ، وإن كان قد حاول أن يؤكد أنه قام بتأليفه قبل ظهور هذا المؤلف . وأخيراً هارفى الانجليزى الذى درس فى بادوا ، وتتلمذ على تلامذة كولومبو ، وجمع كل ما قاله سابقوه ، وضمه إلى تجاربه الخاصة فى مؤلف (De motu cordis) سنة ١٦٢٢ ، فعد بذلك أول من اهتدى إلى سر الدورة الدموية ، وإن كان قد سبقه الإيطاليون إلى ذلك .

لقد أصر المؤرخون الغربيون على القول بأن تعاليم ابن النفيس أصابها النسيان ، وبأن سرفتوس وكولومبو وهارفى اهتدوا إلى هذا السر مستقلين عنه ، بل مستقلا كل منهما عن الآخر .

ولكن هناك ، على الأقل ، برهانان يدلان على أن المغرب لم يجهل ابن النفيس وإن كان قد تجاهله .

أما أولها : فهو ترجمة باللاتينية نشرت فى البندقية سنة ١٥٤٧ ، قام بها طبيب إيطالى إسمه (الباجو) ، زار دمشق لدراسه اللغة العربية ولتصحيح ترجمات ابن سينا اللاتينية وهى تذكر فقرات كثيرة «من شرح تشريح القانون » وهو المؤلف الذى نحن بصدده ، وإن كانت لا تشتمل على الفقرات المتعلقة بدورة الدم الرئوية . وقد أكد (ألباجو) فى مستهل مؤلفه أن هذه هى أول مرة تنشر فيها ترجمة لاتينية لهذا المؤلف .

ولنقارن تاريخ نشر تلك الترجمة (١٥٤٧) فقد سبقت بست سنوات مؤلف سرفتوس (١٥٥٣) باثنى عشرة سنة مؤلف كولومبو (١٥٥٩) الذى لايشك أحد اليوم فى أن هارفى قد اقتبسه . هل يعتبر من قبيل المصادفة أن يظهر ، بعد صمت ظل ثلاثة قرون ، ثلاثة مؤلفات الواحد تلو الآخر ؟ .

أما البرهان الثانى : على تسلل تعاليم ابن النفيس إلى الغرب فهو وجود مخطوط عربى يرجع إلى القرن السابع عشر فى المكتبة الأهلية بباريس تحت رقم ٥٧٧٦ حيث اكتشفه عبد الكريم شهادة . وهذ المخطوط تنقصه — للأسف — صفحاته الأولى وصفحاته الختامية مما يجعل من المتعذر معرفة اسم مؤلفه . وهو عبارة عن تعليق على قانون ابن سينا يتضمن فى ثناياه إعجاباً بالغاً بابن النفيس الذى يلقبه بالقرشى . وقد اتبع منهجاً يورد بموجبه أقوال ابن سينا أولا ثم يتبع ذلك بقوله : « ولكن القرشى يقول كذا وكذا » . وبهذه الطريقة بسط نظرية ابن النفيس عن الدورة الدموية فى الرئة فى عدة صفحات .

ومن هنا نجد أنه من المحتمل أن تكون تعاليم العالم العربى قد تسللت إلى علماء النهضة الغربيين عن أحد طريقين : إما عن طريق الأندلس وإسبانيا حيث نشأ سرفتوس ، وإما عن طريق ترجمة الباجو . وهذا بالإضافة إلى طريق ثالث هو جزيرة صقلية وجنوب إيطاليا حيث عنى ملوكها النورمانديون أمثال فردريك الثانى بتشجيع العلماء العرب ، وبالبحث على ترجمة مؤلفاتهم ، ومنهما تنتقل إلى بالرمو وبولونيا وبادوا وبقية أوروبا . ولم تكن الأمانة العلمية من مميزات هذا العهد ، بل ربما كان العلماء المسيحيون يخشون ذكر منابع علمهم غير المسيحية خوفاً من الحكم عليهم بالهرطقة .

ومهما يكن من أمر هذا التسلل ، فإن للعرب أن يفخروا بعالِم مثل ابن النفيس ، وأن يذكروه مع غيره من المجددين العرب الذين لم تستعبدهم تعاليم من سبقوهم ، لينفوا زعم الذين أرادوا أن يقللوا من قيمة الطب العربى ، فوصفوه بأنه مجرد نقل أعمى لطب السابقين .



التأملات فى الفلسفة الأولى لديكارت

بقلم
الدكتور عثمان أمين

١ — مقدمة عن ديكارت وفلسفته

(ا) ديكارت هو « أبو الفلسفة الحديثة » : وأول من وصفه بهذا الوصف فلاسفة الألمان وعلى رأسهم « هيجل » و « شلنج » . ولقد أحدثت آراؤه فى الفلسفة والعلم هزة عنيفة : فقوضت مذهب أرسطو ، وقضت على علم القرون الوسطى ، وأيدت سلطان العقل وناصرت قضية الحرية ، وهيأت النفوس للثورة الإنسانية الكبرى .

وقد اشتهر ديكارت فى العصور الحديثة بأنه زعيم « المذهب العقلى » فى الفلسفة . وهذا المذهب عبارة عن القول بأن المشكلات الفكرية العامة التى تعنى الإنسان بما هو إنسان يمكن أن تُحَل بواسطة العقل الإنسانى ، ومن غير معونة من شئ خارج عن العقل : وكانت هذه « جوّانية » فى الفلسفة الغربية الحديثة .

وفلسفة ديكارت عُرِفت بأنها « فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة » ، كما كانوا يسمونها فى القرن السابع عشر : فقد أرادت تلك الفلسفة أن تخلص الفكر من نير السلطات ، أياً كانت ، فلم تقبل دليلاً على الحق إلا البداهة العقلية ، أى بداهة العقل الذى يراه الفيلسوف « أعدل الأشياء قسمة بين الناس » ، وحظوظ الناس منه متساوية ، فلا فرق بين شعب وشعب ، ولا تفاضل بين جنس وجنس .

(ب) وقد كان لديكارت أكبر الفضل فى بناء صرح المذهب العقلى الحديث ، حين وضع قاعدته المشهورة « يجب ألا أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لى ببداهة العقل أنه كذلك » ، ويجب ألا أحكم على الأشياء إلا بما يتمثله ذهنى بوضوح وتميز ينتفى معهما كل سبيل إلى الشك . وقد قيل إن ما يسمى فى الفلسفة باسم «الثورية الديكارتية» يتلخص فى القاعدة التى تتطلب البداهة فى كل معرفة وفى كل يقين ، لأنها إنما تدعو إلى رفض كل سلطة تحاول أن تفرض نفسها على التفكير ، ولا تقبل إلا حكم العقل الذى لا يرى للحقيقة مقياساً إلا البداهة والوضوح والجلاء .

وكثيرون من مؤرخى الفكر الحديث رأوا فى فلسفة ديكارت هذا الطابع العقلى الصريح الذى يجعل من ديكارت « أباً روحياً للثورة الفرنسية ، وفيلسوفاً انتصرت بفلسفته قضية البحث الحر وتأيد بها سلطان العقل » .

وكان لفلسفة ديكارت أعمق الآثار فى مختلف أنحاء العالم : ذاعت فى إنجلترا، وألمانيا، وهولندا ، وإيطاليا ، وفى غيرها من البلاد الأوربية ، إبّان القرن الثامن عشر . وتغلغل نفوذ الفيلسوف فى أبعد أصقاع الدنيا، حتى وصل إلى مصر فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين :

(حـ) ديكارت ومحمد عبده : وقد تجلى أثر هذه الفلسفة عند الأستاذ الإمام محمد عبده فى السنوات الأولى من هذا القرن : فلا يخفى أن الدعوة التى نهض بها الإمام لإصلاح المجتمع الإسلامى عموماً ، وإصلاح العقلية المصرية خصوصاً ، إنما تقوم على اصطناع منهج ديكارت فى «الأفكار الواضحة المتميزة»، وفى تغليبه حكم العقل على أحكام الهوى والعاطفة ، وفى محاولته إدخال الدراسات المنطقية فى الجامعة الأزهرية ، وفى اصطناعه اليقين والبداهة معياراً لصحة الروايات أو تلفيقها .

ومن طريف ما يُذكر فى هذا المقام أننى عثرت فى مكتبة الأستاذ الإمام محمد عبده ، منذ أكثر من ربع قرن ، على جميع مؤلفات ديكارت فى نصوصها باللغة الفرنسية ، ووجدت على كثير منها تعليقات وهوامش بخط الإمام نفسه ، ومما استرعى نظرى آنذاك بصفة خاصة ، كثرة التعليقات التى كتبها الإمام على نص كتاب « التأملات » ، وخصوصاً على القسم الذى يورد فيـــه ديكارت الأدلة المعروفة لإثبات وجود الله . وأود أن أذكر فى هذا الصدد أيضاً أن الأستاذ الإمام قد أشار غير مرة، فى الدروس التى كان يلقيها فى « دار الإفتاء » ، إلى ما يمكن أن يستفاد من أدلة ديكارت العقلية لإثبات العقائد الدينية .

(د) وبالإجمال يمكن أن يقـــال فى فلسفة ديكارت إن روح تلك الفلسفة الجوانية ومنهجها فى التدرج من الشك إلى اليقين ، قد بقى كلاهما هادياً للذهن الإنسانى على مدى العصور . ولعل من فضل ديكارت على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنسانى هو تحقيق وعى الإنسان لذاته ولمكانه فى العالم ، بحيث يردّ جميع آرائه إلى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع عن أن يقرر أو أن يعمل ما لم يكن معتمداً على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعاً . وبحيث يتحرى دائماً عن المسوّغ الأخير لمعارفه وأعماله . وهذا المعنى من معانى النظر الفلسفى هو المعنى الذى ينبغى أن نحرص كل الحرص على إذاعته وتعميمه ، حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدى فى المجتمع رسالتها الجليلة . ويسر كل متتبع لتطور الأفكار فى المجتمع الحاضر أن يلاحظ أن مفهوم الفلسفة ورسالتها الحقيقية ، على نحو ما أراد لها ديكارت أن تكون ، قد برزا فى أيامنا هذه بروزاً لا يدع مجالاً لغموض أو إبهام فى أذهان المستنيرين . وليس أدل على هذا من أن الرئيس عبد الناصر ، حين أراد أن ينشر آراءه عن حقيقة وأهداف الثورة المصرية ، ثورة يوليو ١٩٥٢ ، وجد أن « الفلسفة » هى خير ما يعبّر به عن تمام وعينا لأنفسنا ، وتعمقنا فى فهم بواعث أعمالنا ، دون الوقوف عند ظواهرها . فاختار الفلسفة عنواناً لكتابه « فلسفة الثورة » .

٢ ـــ سيرة ديكارت فى مؤلفاته :

كانت حياة الفيلسوف الفرنسى ديكارت، حياةً جوّانية فى صميمها ، للروح والفكر فيها المقام الأول : قضى الفيلسوف شبابه منقباً عن الموضوعات العقلية ؛ جادّاً فى درسها ، متعقباً المشكلات العلمية دائباً على حلها . وأنفق أخصب سنى حياته فى مختلف أنحاء هولندا ، طالباً ملاذاً مأموناً يستطيع فيه أن يفكر وأن يعمل فى خلوة وهدوء . وانتهى به الأمر إلى أن جازف بتلك الخلوة نفسها ، بل بحياته كلها ، حين قصد إلى بلاد السويد إجابة لإلحاح ملكة تريد أن

تخفف من أعباء الحكم بالوقوف على شئ من مبادئ الفلسفة .

وإذا كانت سيرة ديكارت قد تظهرنا على شخصية الفيلسوف ، فهي لا تطمع في أن تفسر لنا عبقريته ومواهبه التي هيأته لأن يكون بطل الفكر الذي عرفه التاريخ الحديث .

ولد « رنيه ديكارت » في ٣١ مارس سنة ١٥٩٦ في قرية « لاهي » بمقاطعة « التورين » في فرنسا ، من أسرة من صغار الأشراف ، وكان أبوه مستشاراً ببرلمان « رن » .

ويمكن أن نقسم حياة ديكارت إلى ثلاث فترات مهمة :

(ا) الفترة الأولى

فترة دراساته الأولى في مدرسة « لافليش » ، حيث تتلمذ على اليسوعيين من سنة ١٦٠٤ إلى سنة ١٦١٢ ، فدرس اللغات القديمة والمنطق والأخلاق والرياضيات والميتافيزيقا .

(ب) والفترة الثانية

من سنة ١٦١٣ إلى سنة ١٦٢٩ ؛ قضاها في السفر والارتحال : فقد قصد إلى باريس سنة ١٦١٣ ، والتقى بالرياضي « ميدورج » ، كما التقى بالأب « مِرْسِن» صديقه وزميله منذ عهد التلمذة . وواصل دراسة القانون والطب في جامعة « بواتييه » . وحصل على إجازات الحقوق من تلك الجامعة سنة ١٦١٦ . ثم التحق بالجيش الهولندي ، جيش «موريس دوناسو » ثم بجيش « مكسيميليان الباڤاري » . واتصل بالعالم الشاب « إسحق بيكمان » . وكتب رسالة في الموسيقى سنة ١٦١٨ . ثم سافر إلى الدانمرك ، وشاهد تتويج الإمبراطور فرديناند الثاني في فرنكفورت سنة ١٦١٩ . وقضى الشتاء في « نويبورج » ؛ ووقعت له حينذاك أزمة من أزمات الشك ، ولم تنجل الأزمة إلا باكتشاف المبادئ المهمة لمنهجه ، في ليلة ١٠ نوفمبر سنة ١٦١٩ . وقضى فترة تحمس ونشوة عقلية ، ونذر لله نذراً أن يحج إلى « نوتردام دولوريت » . والتحق بجيش دوق باڤاريا في « أولم » ، وشاهد موقعة « الجبل الأبيض » سنة ١٦٢٠ . وفي السنة التالية دخل هولندا عن طريق موفوراڤيا وسيليزيا وبراندبورج وبحر الشمال ، وقضى بعد ذلك سنوات في الارتحال والتنقل بين هولندا ، وفرنسا ، وسويسرا ، والتيرول ، وإيطاليا . وقام بفروض الحج إلى « نوتردام دولوريت » .

(ج) والفترة الثالثة

فترة مقامة في هولندا وبقائه بها عشرين سنة (من سنة ١٦٢٩ إلى سنة ١٦٤٩) . وفي تلك الفترة الخصبة كتب أهم مؤلفاته :

١ – كتب باللاتينية « قواعد لهداية العقل » (نشر بعد وفاته) وكان في ذهن ديكارت أن يحتوي الكتاب على ست وثلاثين قاعدة ، ولكنه تركه دون أن يتمه ، وعدل عن كثرة عدد القواعد لما يؤدي إليه من تعقيد ، وخطر له أن علم المنطق القديم إنما يصد الناس عن دراسته لذلك السبب ، وخطر له أن رؤساء الدول يستطيعون أن يحكموها بعدد قليل من القوانين ما داموا حريصين على مراعاتها مراعاة دقيقة . ويرى « ميبه » مع ذلك أن كتاب « القواعد » هو أعمق وأروع رسالة منطقية عرفتها الفلسفة في جميع عصورها ، بلا استثناء لكتاب « الأرجانون » (الآلة) لأرسطو ، ولا لكتاب « المنطق » لهيجل .

(٢) وعكف ديكارت في هولندا على النظر الفلسفي الصرف ، ثم وجه اهتمامه إلى دراسة علوم الطبيعة ، فحرر كتاباً سماه فيما بعد « العالم » أراد فيه أن يبسط رأيه في كيفية نشوء العالم على مقتضى قوانين ميكانيكية صرفة : بدا للفيلسوف أن الله خلق المادة « عماء » خواء ، ثم رتبها وفقاً للقوانين التي لم يزل

يراعيها فى حفظ العالم . وعلى هذا النحو أراد ديكارت أن يوفق بين الإيمان بعقيدة الخلق ، وبين فكرة النشوء الحاصل وفقاً للقوانين الطبيعية التى لا يُستطاع بعد البرهنة عليها .

ولكن حادثا وقع فى ٢٣ يونية سنة ١٦٣٣ فكان له أثر فى حياة ديكارت الفكرية . ذلك أن هيئة التفتيش حكمت على العالم الإيطالى « جاليليو » بالمروق من الدين لقوله بدوران الأرض . وكان ديكارت نفسه يقول ذلك فى كتابه « العالم » فلما بلغه نبأ الحكم على « جاليليو » خاف أن ينشر الكتاب . وكتب إلى الأب « مرسن » بأنه إذا كانت حركة الأرض باطلة ، فإن جميع أصول فلسفته باطلة كذلك ، لأن تلك الأصول تثبت الحركة الأرضية بما لا مجال فيه للإبهام . وقال أيضاً إنه لا يستطيع أن يُفصل تلك النظرية عن حركة الأرض عن أجزاء كتابه دون أن يتعرض مذهبه كله للخلل . ولكنه لما كان لا يريد أن يصدر عنه قول يمكن أن يوجد فيه ما يخالف الكنيسة ، فإنه يفضّل أن يكتم ذلك القول على أن يظهر للناس فى صورة شوهاء .

(٣) وفى سنة ١٦٣٧ نشر ديكارت بالفرنسية كتابه المشهور « مقال فى المنهج » ، وهو مقدمة لثلاث رسائل هى « الآثار العلوية » و « البصريات » و « الهندسة » أما « المقال فى المنهج » فهو الرسالة الفلسفية الصرفة فى ذلك المجموع ، بين فيها تاريخ أفكاره ، وأوضح عن الخصائص المهمة لمذهبه الجديد فى نظرية المعرفة وفى الميتافيزيقا . أما الآثار العلوية والبصريات فقد أعطى الفيلسوف فيهما مثلاً أو نموذجاً لطريقته فى تفسير الطبيعة تفسيراً ميكانيكياً بحتاً . وفى رسالة « الهندسة » استكشف ديكارت الهندسة التحليلية التى ضم بها علم الجبر إلى علم الهندسة ودرجهما تحت علم واحد :

ولقد كان ظهور كتاب المقال فى المنهج بالفرنسية فتحاً جديداً فى عالم التأليف ، إذ كانت عادة الفلاسفة والعلماء حتى ذلك الحين أن يكتبوا بحوثهم باللغة اللاتينية ، فلما نهض ديكارت ونشر كتابه باللغة الفرنسية أدرك الناس لأول مرة كيف تعبّر الفلسفة عن معانيها باللغة التى يفهمها الجمهور من الشعب . والحق أن ديكارت كان قليل الثقة بالمتحذلقين وأهل الطنطنة والادعاء فى العالم . ولذلك نراه منذ البداية ، فى باكورة مؤلفاته ، يوجه حديثه إلى ذلك الجمهور الأوسع من الناس الذين يحكمون فيما يعرض لهم من الأمور دون أن يحفلوا بما رآه أرسطو ولا بما قاله فلان أو علان . ويقول ديكارت موضحاً ذلك : « إذا كنت آثرت أن أكتب بالفرنسية — التى هى لغة بلادى — على أن أكتب باللاتينية ، التى هى لغة من قاموا على تعليمى ، فذلك لأنى آمل أن الذين لا يستخدمون إلا عقولهم فى حال فطرتها وصفائها ، سيقدرون آرائى خيراً من أولئك الذين لا يؤمنون إلا بما ورد فى كتب القدماء » .

ومن عجب أن كتاب « المقال فى المنهج » لم يُثر لدى الجمهور حين ظهوره إلا قليلاً من الملاحظات والاعتراضات ، فى حين أن الرسائل الأخرى العلمية التى تليه أثارت من الأسئلة والاستيضاحات ما اضطر ديكارت إلى النزول فى ميدان المناقشة الحادة مع كثيرين من المشتغلين بالرياضيات .

(٥) وفى سنة ١٦٤٤ نشر الفيلسوف كتاب « مبادىء الفلسفة » باللاتينية أيضاً . وفى هذا الكتاب عرض مبسط للفلسفة الديكارتية يسهل للناس فهمها والإلمام بها . وقد قام الأب « بيكو » فوضع للكتاب ترجمة فرنسية راجعها ديكارت ونشرت بباريس سنة ١٦٤٧ . وبعث ديكارت إلى مترجم الكتاب رسالة هامة جعلها بمثابة المقدمة للترجمة الفرنسية ، أوضح فيها الخلاف بين الفلسفة القديمة والفلسفة الجديدة ،

والميزات التى توجد فى فلسفته وفضلها فى تقدم المعارف البشرية تقدماً مطرداً غير محدود . وأهدى ديكارت « مبادىء الفلسفة » إلى الأميرة اليزابث . وكان فى نية الفيلسوف أن يجعل كتاب « المبادىء » فى ستة أجزاء : مبادىء المعرفة — مبادىء الأشياء المادية ، السماء ، الأرض ، النبات والحيوان ، الإنسان ، ولكنه لم يستطع إتمام الجزئين الأخيرين لقلة ما لديه من التجارب ، وقنع بالأجزاء الأربعة الأولى التى يشمل أولها الميتافيزيقية ويشمل ثانيها وثالثها ورابعها الفيزيقا المؤسسة على تلك الميتافيزيقا . فكتاب المبادىء ينقسم إذن أربعة أجزاء : الأول ، وعنوانه « مبادىء المعرفة البشرية » ، يحوى على التقريب ما يحويه كتاب « التأملات » ، لولا أنه بأسلوب آخر ، ولولا أن ما وضع فى الواحد مطولاً وضع فى الآخر مختصراً وبالعكس . والجزء الثانى وعنوانه « مبادىء الأشياء المادية » يبين ديكارت فيه لِمَ لمْ يعتبر الأجسام إلا مادة ممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً ، ولِمَ لم يعتبر فى تغيراتها المتعاقبة إلا حركات خاضعة لبعض قوانين بسيطة جداً . وعنوان الجزء الثالث : فى عالم الشهادة ، وهو بحث فى الميكانيكا السماوية . يصف ديكارت فيه حركة الأرض والكواكب الأخرى حول الشمس. وعنوان الجزء الرابع « فى الأرض » ويفسر فيه ديكارت الثقل وظاهرة المد والجزر وخواص المغناطيس.. الخ وينفى الجذبة بين الأجسام ، لأن فكرة الجذبة فكرة مبهمة .

(٦) وكانت الأميرة إلزابث قد طلبت إلى ديكارت أن يكتب « رسالة فى انفعالات النفس ، فأجاب رغبتها ، ونشر الرسالة بالفرنسية سنة ١٦٤٩ . ورسالة الانفعالات ، مضافاً إليها رسائل الفيلسوف مع الأميرة ، تحتوى على أهم ما فى مذهبه الأخلاقى .

يحلل ديكارت انفعالات النفس واحداً واحداً ، ويعقب على كل تحليل بفصل فى وجه استخدام الانفعال والانتفاع به . ويرى فيلسوفنا أن الانفعالات والأهواء طبيعية ، وهى فى ذاتها حسنة ، وهو يخالف فى هذا ما ذهب إليه الرواقيون الذين زعموا أن الأهواء أمراض من أمراض النفس ، فينبغى محاربتها والقضاء عليها بتاتاً . وإذن فالانفعالات عند ديكارت ليست أشياء رديئة بل طيبة ، وفيها مصلحة للبدن والنفس جميعاً ، وإنما الذى يجب علينا أن نتجنبه هو انحرافاتها وسوء استعمالها .

والذى يسترعى انتباهنا فى « رسالة الانفعالات » هو اهتمام ديكارت اهتماماً ظاهراً بأن يستخدم تلك البحوث النفسية الفزيولوجية فى تشييد مذهب أخلاقى يتلخص فى السيطرة على الأهواء والعواطف . وربما كان هذا الجزء من أخلاقيات ديكارت هو أكثر أجزائها حدةً وطرافة . وقد كتب الفيلسوف إلى « شانو » بهذا الصدد يقول : « لا أكتم عنك أن الفكرة التى حاولتُ تحصيلها عن الطبيعة قد نفعتنى نفعاً عظيماً فى إقامة أسس يقينية فى الأخلاق » .

وقد كانت « رسالة الانفعالات » آخر مؤلفات ديكارت . ودعته الملكة كريستين ، ملكة السويد ، للسفر إلى استكهلم ، ليلقنها بنفسه مبادىء فلسفته ، ولكى يعلمها « السبيل إلى الحياة السعيدة مع الله ومع الناس » فقبل الدعوة بعد تردد منه وإلحاح من الملكة . وهناك مات فى ١١ فبراير سنة ١٦٥٥ وله من العمر ثلاث وخمسون سنة .

عرف ديكارت فى حياته جميع ضروب النصر والخذلان . والآن وقد أصبحت فلسفته إنسانية تتخطى حدود المكان والزمان ، فإنها تسجل من غير شك صفحة من أمجد الصفحات فى تاريخ الفكر الإنسانى .

٣ — تحليل التأملات فى الفلسفة الأولى

١ — تعريف بالتأملات :

« التأملات فى الفلسفة الأولى » من روائع المؤلفات الفلسفية على الإطلاق . وهى بلا ريب أهم أجزاء الفلسفة الديكارتية وأجدرها بالاعتبار . ونظرة إلى المسائل التى تناولتها ، والحقائق التى بينتها تقنعنا بأنها أوفى ما ألف الفيلسوف فى الميتافيزيقا بوجه عام ، وأبدع ما كتب فى النفس الإنسانية ، ووجود الله بوجه خاص ، كما يشير إلى ذلك النص الكامل لعنوان الكتاب : « تأملات فى الفلسفة الأولى ، وفيها يبرهن على وجود الله وخلود النفس .

نشر ديكارت « التأملات » سنة ١٦٤١ باللغة اللاتينية ، دون الفرنسية ، وكان قصده من ذلك كما يحدثنا هو نفسه أن يقصر كتابه على الخاصة دون العامة ، إذ أنه قد التزم فى شرح المسائل الميتافيزيقية سبيلاً قل سالكوه ، وبعد عن الطريق المألوف بعداً كبيراً .

ورأى ديكارت أن يقدم للتأملات برسالة إهداء « إلى العمداء والعلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس » يسألهم فيها أن يؤيدوا آراءه ، ويبين لهم أن منهجه الجديد فى الفلسفة ، على الرغم مما بينه وبين منهج « المدرسين » من اختلاف عميق ، يستطيع أن ينصر العقيدة والدين ببراهين قاطعة من شأنها أن تخرس ألسنة الملحدين . ولكى يضمن أن يظفر كتابه بحسن القبول عند علماء اللاهوت المسيحيين ، أرسله قبل الطبع إلى صديقه الأب « مرسن » ليطلع عليه مشاهير العلماء والفلاسفة ورجال الدين ، أمثال « أرنو » و « جسندى » و « هوبز » و « كاتروس » و « بوردان » وغيرهم . وتلقى مرسن من هؤلاء العلماء طائفة من الاعتراضات التى أوردوها على كتاب التأملات . وكتب ديكارت ردوده عليها ، وجمعت الاعتراضات والردود ، ونشرت فى ذيل الطبعة الثانية لكتاب « التأملات » سنة ١٦٤٢ . وفى سنة ١٦٤٧ نشرت للكتاب ترجمة فرنسية بقلم الدوق دو لوين . وقد راجعها ديكارت وصححها بقلمه . وهذا مما يجعل الترجمة فى منزلة طبعة أصيلة .

ألف ديكارت كتابه هذا ليعرض على الخاصة مذهبه فى الميتافيزيقا عرضاً علمياً منظماً . ويلاحظ أن الفيلسوف كان يحيل من أراد الوقوف على جملة نظراته فى الميتافيزيقا إلى هذا الكتاب وحده ، دون سائر كتبه . صحيح أنه قد أورد بعض المسائل الميتافيزيقية فى القسم الرابع من كتاب « المقال فى المنهج » ولكنه عرضها هناك عرضاً سريعاً ومسها مساً رفيقاً لم يكن يقصد فيه إلى التعمق والاستقصاء . على أن هذا العرض نفسه لا يفهم حق الفهم إلا بالرجوع إلى التأملات . وصحيح كذلك أن الباب الأول من أبواب كتاب مبادئ الفلسفة يبحث فى أصول المعرفة الإنسانية ، وهو لهذا كان أدخل فى بحوث الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى . لكن هذا الباب أيضاً لا يتيسر فهمه جيداً إلا بعد قراءة التأملات أما كتاب البحث عن الحقيقة فهو محاورة نقدية بين أشخاص مختلفى الآراء . ولا ندرى على التحقيق ما قصد إليه ديكارت من كتابتها . وإذن فيجب على الباحث عن الميتافيزيقا الديكارتية أن يلتمسها أولاً فى كتاب التأملات الذى هو المرجع الأول فى هذا الباب .

٢ — الفلسفة الأولى :

والفلسفة عند ديكارت إنما تبدأ بالميتافيزيقا ، أى الفلسفة الأولى . والفلسفة عبارة عن دراسة الحكمة . والحكمة ليست هى التبصر فى الأمور فحسب ، وإنما هى أيضاً وعلى الخصوص معرفة نظرته كاملة لجميع ما يستطيع الإنسان أن يعرفه لتدبير حياته ، وحفظ صحته ، واختراع جميع الفنون . ولكن هذه المعرفة

الكاملة ليست فى المعانى التى يجدها كل شخص فى نفسه بدون تأمل ، ولا فى المعارف المكتسبة من التجربة ، والمحادثة ، والقراءة ، إنما هى المعرفة عن طريق العلل والمبادئ الأولى التى يُستنبط منها كل ما يستطاع معرفته . والمبادئ التى يتحدث عنها ديكارت هنا هى الميتافيزيقا عينها : فإننا إذا وضعنا الميتافيزيقا استطعنا أن نستنبط منها سائر ما عداها ، « رأيت أن وجود هذا الفكر هو المبدأ الأول ، واستنبطت منه المبادئ التالية : أن هنالك إلهاً هو خالق كل ما فى العالم . ولما كان هو مصدر كل حقيقة ، فإنه لم يخلق أذهاننا بحيث تكون عرضة للخطأ فيما تقرر من أحكام على الأشياء التى نتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً . تلك هى المبادئ التى اصطنعتها فى الأشياء اللا مادية أو الميتافيزيقية ، ومنها استنبطت بتمام الوضوح مبادئ الأشياء الجسمانية أو الفيزيقية ، أى أن هناك أجساماً ممتدة طولاً وعرضاً وارتفاعاً ، وأن لها أشكالاً وتتحرك على هيئات مختلفة » .

قد كان « المدرسون » يعرّفون الميتافيزيقا بما عرّفها أرسطو حين قال إنها « علم الموجود بما هو موجود » ، أى أنها العلم بالخصائص الجوهرية للوجود . لكن هذا التصور المدرسى للميتافيزيقا لايقبله ديكارت ، إذ أن المشكلة الكبرى عنده هى أن نتبين متى يسوغ لنا إثبات الوجود ، وبعبارة أخرى أن الميتافيزيقا الديكارتية إنما تهتم بالذات التى تعرف والتى تقرر الوجود أكثر مما تهتم بالموضوع الذى يمكن أن يُعرَف أو يكون موجوداً .

وما دام ديكارت لا يستطيع أن يحدد الميتافيزيقا من جهة الموضوعات التى تتناولها ، فلا بد من أن يميزها بعلامة ذاتية تحمل طابع الذات العارفة . وإذا كان الأمر كذلك فالميتافيزيقا عنده هى أشد العلوم يقيناً ، وهى العلم الذى ينبغى أن نستيقن من نتائجه قبل أن نستيقن من نتائج العلوم الأخرى . والذى يضفى على الميتافيزيقا يقينها ليس هو طبيعة موضوعها ، بل الطريق الذى يسلكه الذهن فى طلبها . ونحن نقرأ فى كتاب « القواعد » : « ليس أمام الجنس البشرى طرق مفتوحة للمعرفة اليقينية سوى طريق الحدْس البديهى والاستنباط الضرورى اللذين بينهما المنهج » .

والمنهج الذى يحدد ماهية الميتافيزيقا هو المنهج الذى وصل إليه الفيلسوف بملاحظة العمل الذهنى فى الرياضيات . فقد لاحظ أن فى الرياضيات استدلالات صحيحة لا نجدها فى غيرها ، وقرر أن من مرّن ذهنه على عمليات الرياضيات أصبح أهلاً للبحث عن الحقائق الأخرى ، لأن منهج الفكر واحد فى جميع الأمور .

وفى كتاب « القواعد لهداية العقل » و « المقال فى المنهج » بيان للمنهج الدقيق الذى يجب أن يتوخاه طالب الميتافيزيقا .

وإذن فالميتافيزيقا علم دقيق يمكن إثبات قضاياه بيقين رياضى . وقد صرح ديكارت فى الرسالة التى كتبها فى ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ أنه اهتدى إلى « السبيل إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية ببراهين هى أكثر بداهة من براهين الهندسة » . وهو يقول فى موضع آخر : « ثِقْ أنه ليس فى الميتافيزيقا شئ إلا اعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطرى ويمكن أن يبرهن عليه برهنة دقيقة » . وإذن فالميتافيزيقا هى علم يعادل فى يقينه علم الهندسة إن لم يزد عليه ، وهى أكثر يقيناً من الهندسة ، لأن طائفة كبيرة من الحقائق الميتافيزيقية يمكن اكتشافها قبل أن يرفع الشك عن حقائق الرياضيات » . ولهذا ظن الشكاك وغيرهم أن إثبات وجود الله أمر غير ممكن ، وكثيرون حتى يومنا هذا يظنونه مستحيلاً ، مع أن شأنه كشأن جميع الحقائق الميتافيزيقية ، إثباته ميسور جداً ، ويقينه أكثر من يقين براهين الرياضيات ... » . وإذن فالبراهين الميتافيزيقية أكثر يقيناً من البراهين الرياضية .

والميتافيزيقا عند ديكارت هي علم منهجه هو عين منهج الرياضيات . بل إنها أكثر العلوم يقيناً ، لأنها من بين جميع العلوم الإنسانية الخالصة أكثرها إمكاناً للبرهنة العقلية . فوجود الله ، وطبيعة الذهن ، والمادة تمكن إثباتهما بدقة رياضية . زد على ذلك أن الميتافيزيقا تمكن أن يتعقلها جميع من يهتمون ببراهينها اهتماماً كافياً وينظرون فى أدلتها « بأذهان قد تجردت عن الحواس » . ومن أجل هذا لم ير ديكارت داعياً إلى مناقشة « التأملات » أو مراجعتها ، فما دامت تحتوى على برهنة كاملة للحقائق الميتافيزيقية فقد انتهى الأمر ولا حاجة إلى زيادة عليها فيما خاضت فيه من مسائل . وقد اعتقد ديكارت أن ميتافيزيقاه وحدها هى الميتافيزيقا الصحيحة ، وأنه لا حاجة بالناس إلى ميتافيزيقا بعدها ، وإن كان من الميسور لغيره أن يهتدى إلى براهينها ، وهو يقول : « أرى أن جميع من أنعم الله عليهم بنعمة العقل يجب أن يستعملوه قبل كل شىء فى محاولة معرفة الله ومعرفة أنفسهم ؛ وهذا هو الأمر الذى اتفقت عليه جمهرة الناظرين ، والذى وفقنى إلى أن أبلغ فيه ما يرضينى تمام الرضا » .

ولما كانت الميتافيزيقا الديكارتية تسيطر عليها مشكلة الوصول إلى اليقين ، فهى ليست نظرية فى وجود النفس والله والعالم فحسب ، إنما هى إعداد للمعرفة ، وللمعرفة العلمية على وجه الخصوص .

(ح) طريق التأملات :

ولنلق الآن نظرة على الطريق الذى سلكه ديكارت فى تأملاته .

خصص تأمله الأول لنظر ميتافيزيقى مداره البحث فى الضرورة العقلية التى تقضى بانتهاج سبيل الشك ، باعتباره تمهيداً للفلسفة . ولكى نفهم منهجه فى ذلك يجب أن نتبين الأسباب التى جعلته يدعونا إلى أن نصطنع الأناة ، ونتوقف عن الحكم ، ونرفض التصديق بما يُلقَى إلينا من أقوال وآراء حتى ما كان منها شديد الرجحان ، فلا نسلم بأن شيئاً من ذلك ما لم نتبين بالبـــداهة أنه كذلك : لأن بداهة العقل عند الفيلسوف هى معيار اليقين بمعنى أنها هى العلامة المميزة للمعرفة الصحيحة المبرأة من الخطأ والزلل .

ويلخص الفيلسوف تأملاته فيقول : « قدمتُ ، فى التأمل الأدلة ، الأسباب التى تجعل فى استطاعتنا أن نشك على العموم فى الأشياء جميعاً ، وعلى الخصوص فى الأشياء المادية ، على الأقل ما دمنا لم يتيسر لنا من أسس أخرى فى العلوم سوى ما تيسر لنا حتى الآن . غير أن شكاً عاماً كهذا ، إن لم يظهر نفعه أول الأمر ، له مع ذلك نفع عظيم جداً ، من حيث إنه يخلصنا من ضروب الأحكام السابقة ، ويمهد لنا سبيلاً ميسوراً جداً لكى تألف التجرد عن الحواس ، وأخيراً من حيث إنه يجعل من غير الممكن ، فى المستقبل أن نشك أبداً فى الأشياء التى قد نهتدى فيما بعد إلى أنها صحيحة » .

« وفى التأمل الثانى نجد الذهن يستعمل حريته الخاصة فيفترض أن جميع الأشياء التى يقع له عن وجودها أدنى شك هى أشياء معدومة ، لكن يتبين أن من الممتنع إطلاقاً حينئذ أن يكون هو نفسه غير موجود . وهذا أمر فيه كذلك نفع عظيم ، فإنه بهذا الوجه يتيسر له أن يميز الأشياء التى تخصه ، أى التى تخص الطبيعة الذهنية ، من الأشياء التى تخص الجسم » .

« لكن قد يتوقع بعض القراء منى أن أورد فى ذلك الموضع أدلة لإثبات بقاء النفس . ومن أجل ذلك أرى لزاماً علىّ ها هنا أن أنبههم إلى أننى حاولت ألا أكتب فى هذه الرسالة كلها شيئاً إلا ولدىّ عنه براهين دقيقة جداً . ولذلك وجدت نفسى مضطراً إلى اتباع ترتيب شبيه بالترتيب الذى يصطنعه أصحاب الهندسة ، وهو تقديم جميع الأشياء التى تتوقف عليها القضية التى نبحث عنها قبل استنتاج أى شىء منها » .

« وأول وأهم ما يُطلب للتحقق من معرفة بقاء النفس أن نكوّن عنها تصوراً واضحاً صريحاً ومتميزاً كل التميز عن جميع التصورات التي يمكن أن تكون لدينا عن الجسم : وهذا ماصنعته في ذلك الموضع . ويطلب فضلاً عن ذلك أن نعرف أن جميع الأشياء التي نتصورها بوضوح وتميز صحيحة على نحوما نتصورها ؛ وهذا مالم أستطع إثباته قبل التأمل الرابع ويلزم أيضاً أن يكون لدينا عن الطبيعة الجسمية تصور متميز ، يقوم بعضه في هذا التأمل الثاني ، وبعضه في التأملين الخامس والسادس » .

« ويلزم أخيراً أن نستخلص من ذلك كله أن الأشياء التي نتصور بوضوح وتميز أنها جواهر متباينة ، مثلما نتصور الذهن والجسم ، هي حقاً جواهر متميز بعضها عن بعض في واقع الأمر ؛ وهذا ما انتهيت إليه في التأمل السادس ، ومما يؤيده أيضاً في هذا التأمل نفسه أننا لا نتصورها إلا غير منقسمة ، ذلك أننا لانستطيع أن نتصور نصف أي نفس ، كما نستطيع أن نتصور النصف لأصغر جسم بين الأجسام ، وعلى هذا النحو نتبين أن طبيعتيهما ليستا متباينتين فحسب بل هما متضادتان بوجه ما . ولم أزِدْ على هذا القدر في معالجة الموضوع في هذا الكتاب : لأن في ذلك مايكفي لإفهام الناس ، بدرجة من الوضوح لابأس بها ، أن فساد الجسم يقتضي فناء النفس ، ولملء قلوبهم بالأمل في حياة أخرى بعد الموت ؛ وكذلك لأن المقدمات التي يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيقا بأسرها : أولاً لمعرفة أن جميع الجواهر على العموم ، أي جميع الأشياء التي لايمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله ، غير قابلة للفساد بطبيعتها ، وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبداً ، إلا إذا منع الله نفسه عونه عنها فأحالها إلى العدم ؛ ثم للملاحظة أن الجسم على العموم جوهر ومن أجل ذلك أيضاً لايفنى ؛ لكن الجسم الإنساني ، من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ، ليس مركباً إلا من أعضاء على هيئة معينة ومن أعراض أخرى تشابهها .

أما النفس الإنسانية فليست كالجسم مؤلفة من أعراض ، ولكنها جوهر محض : فهما تتغير جميع أعراضها ، ومهما تكن مثلا نتصور أشياء وتريد وتحس أشياء أخرى الخ .. فلن تصير شيئاً آخر ؛ في حين أن الجسم الإنساني يصير شيئاً آخر متى تغير شكل بعض أجزائه . ويلزم عن ذلك أن فنـــاء الجسم الإنساني أمر ممكن ميسور ، أما ذهن الإنسان أو نفسه فباقية بطبيعتها » .

« وفي التأمل الثـــالث بينتُ ببعض الإسهاب فيما يلوح لي أهم دليل استخدمته لإثبات وجود الله . ولكني لم أرد أن أستخدم في هذا الموضع تشبيهات مشتقة من الأشياء الجسمية ، لكي أبعد أذهان القراء بقدر مافي وسعي عن استعمال الحواس والاتصال بها . ولذلك ربما بقيت هنالك مسائل كثيرة غامضة (أرجو أن أوضحها توضيحاً تاماً في ردودي على الاعتراضات التي وجهت إلى الكتاب منذ فرغت من تحريره) ، ومنها المسألة التي أوردها فيما يلي : كيف ان فكرة موجود كامل إطلاقاً — وهي فكرة نجدها فينا — تشمل قدراً من الحقيقة الموضوعيـــة ، أي تشارك بالتصور في قدر من درجات الوجود والكمال بحيث يلزم أن تصدر عن علة كاملة على الإطلاق ؟ وهذا ما أوضحته في تلك الردود بإيراد التشبيه بآلة في غاية البراعة والإتقان تردُ فكرتهـــا على ذهن صانع ما ؛ فإنه كما أن ما لهذه الفكرة من إتقان موضوعي لا بد له من علة معينة إما أن تكون علم ذلك الصانع أو علم واحد غيره تلقى هو عنه تلك الفكرة ، فكذلك يمتنع بالنسبة إلى فكرة الله ، التي هي فينا ، ألا يكون الله ذاته علة لها » .

« وفى التأمل الرابع أقمتُ الدليل على أن جميع الأشياء التى تتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً هى كلها صحيحة ، كما أوضحت طبيعة الخطأ أو الباطل . مما تلزم معرفته ضرورةً لتوكيد الحقائق السابقة ، ولفهم الحقائق التى تتلوها فهماً صحيحاً . لكن ينبغى أن يلاحظ أنى لا أنظر هنالك فى الخطيئة أى فى الخطأ الذى يقترف فى طلب الخير والشر ، بل الخطأ الذى يقع فى الحكم وتمييز الحق من الباطل وليس قصدى أن أتكلم هنالك فى الأمور التى هى من شأن الإيمان أو سلوك الإنسان فى الحياة ، بل فى الأمور التى تتصـــل بالحقائق العقلية والتى يمكن معرفتها بمعونة النور الطبيعى وحده » .

ويتحدث ديكارت فى التأمل الخامس عن ماهية الأشياء المادية . ثم يعود إلى الحديث عن الله ووجوده . وهو يستند إلى معيار البداهة . فيرفض مرة أخرى أن يضفى على المادة من الخواص إلا الامتداد ، أى خاصة الجسم فى أن يكون ممتداً . ولا يقبل إلا الحركة فى المكان . وينكر فى الوقت نفسه جميع « الصور الجوهرية » و« الصفات الخفية » وغيرها من الكائنات والمبادئ التى كان يتحدث عنها الفلاسفة « المدرسون » .

وقد نستطيع هنا أن نلاحظ أن « نيوتن » حين قال بمبدأ « الجاذبية العامة » قد أدخل فى العلوم ما يشبه تلك المبادئ الخفيـــة التى ذهب إليها علماء القرون الوسطى . وقد خُيِّل إلى النـــاس أول الأمر أن العلم النيوتونى قد ظفر فى هذا السبيل بنصر حاسم ، ولكن منـــذ ظهور « أينشتين » قد صار العلم ديكارتياً من جديد ، كما قال بعض المعاصرين .

وينبغى ألا ننسى أن ديكارت عالم رياضى ، وأن المثل الأولى للبداهة عنده هو البداهة الرياضية . فهو ينظر إلى الفكرة الواضحة التى تكون فى أذهاننا عن الله ، فيجد أن شأنها كشأن فكرة المثلث . ومن ثم يعود إلى البرهنة التى قام بها فى التأمل الثالث وينقلها إلى هذا المستوى الفكرى الجديد ، منتهياً إلى القول بأن القضيتين : « مجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين » و« الله موجود » هما قضيتان متعادلتان فى اليقين .

وليس من الضرورى ، فى التأمل السادس ، أن نتابع ديكارت فى تفاصيل مذهبه . فهو يكتفى هنا ببسط النتائج العملية لما انتهى إليه . بعد أن بيّن أن النفس الإنسانية مستقلة عن البدن ، قرر أنها مع ذلك متحدة به اتحاداً وثيقاً ، وأن هذا الاتحاد أمر واقع تشهد به التجربة والمشاهدة ، وكل امرىء لا بد متنبه إلى أنه يجمع فى ذاته بين طبيعتين متباينتين ، جسمانية ونفسانية : وهذا أمر واقع لا سبيل إلى المنازعة فيه .

ويختم الفيلسوف تأملاته مبيناً أن الأدلة على وجود عالم المادة والأجسام ليست من المتانة والوضوح بمنزلة الأدلة التى تؤدى إلى معرفة النفس وإلى معرفة الله .

ويقول ديكارت نفسه فى تلخيص التأمل السادس مايلى : « وأنتهى فى التأمل السادس بتمييز فعل الفهم من فعل المخيلة ، وأصف علامات هذا التمييز . وفيه أبيّن أن نفس الإنسان متميزة عن الجسم حقاً ، وأنها مع ذلك ملتئمة معه التئاماً ومتحدة به اتحاداً يجعلها وإياه شيئاً واحداً ، وفيه أبسطُ جميع ضروب الخطأ الناشئة من الحواس ، مبيناً الوسائل لاجتنابها ، وأورد أخيراً جميع الأدلة التى يمكن أن يستنتج منها وجود المادية ، لا لأنى أرى لها فائدة كبيرة فى إثبات ماتثبته — أعنى أن العالمَ موجود وأن للناس أجساماً ، وما شابه ذلك من أشياء لم يشك فيها قط إنسان ذو عقل سليم ، بل لأن إمعان النظر فيها يطلعنا على أنها لم تبلغ من المتانة والبداهة مرتبة الأدلة التى توصلنا إلى معرفة الله ومعرفة النفس . وبهذا الاعتبار تكون الأدلة الأخيرة أوثق وأبيَن ما يمكن أن يقع للذهن الإنسانى من معرفة .

« وهذا كل ما قصدتُ إلى إثباته فى هذه التأملات الستة ، ومن أجل هذا أغفلت ها هنا مسائل أخرى كثيرة تكلمت عنها عَرَضاً فى هذه الرسالة »

إن لتأملات ديكارت آثاراً بعيدة المدى فى التاريخ . كانت آراء الفيلسوف بمثابة ثورة فكرية هائلة، بل كانت على التحقيق أكبر ثورة فلسفية عرفها الناس منذ أيام الفيلسوف اليونانى « سقراط » حتى عهد الفيلسوف الألمانى «كانط» . وقد جاءت المثالية الألمانية التى أبدعها « كانط » ، وكذلك المثالية « الكانطية الجديدة » (عند « فشته » و « شوپنهور ») موافقتين لبداية المثالية الديكارتية ، وإن كانتا قد اختلفتا عنها فى النتائج الواقعية التى انتهت إليها . ولقد رأى «شپلنج» أن الطابع الذى يميز الفلسفة الحديثة هو الفصل بين « المتناهى » و « اللامتناهى» وأن ديكارت قد عبّر عن الثنائية تعبيراً علمياً ، وما الفلسفة النقدية إلا تحقيق تلك الفكرة التى بدأت بديكارت . ويبدو مفكرو الألمان اليوم ميالين إلى قبول نظرية ديكارت فى المعرفة ، وهم يجلون الفيلسوف الفرنسى ، ويرون فيه مثال المفكر الصحيح العميق . ومن أشهر من تأثروا فى عصرنا هذا بفلسفة ديكارت الفيلسوف الألمانى « إدموند هوسرل » وهو نفسه يعترف فى مستهل كتابه « تأملات ديكارتية » بأثر ديكارت عليه ويقول بصدد مذهبه فى « الفينومنولوجيا » : « ربما صح أن نسمى هذا المذهب ديكارتية جديدة . وإن كنا قد اضطررنا إلى أن نطرح على التقريب كل ما للديكارتية من فحوى معروف ، وذلك لأننا بسطنا بعض المسائل الديكارتية بسطاً قائماً بذاته » . ولا نزاع اليوم فى أن فيلسوفنا كان مصدر إلهام قوى لفلسفات الحرية التى ظهرت آثارها فى الأجيال اللاحقة فى الغرب والشرق على السواء .



أزهار الشر للشاعر بودلير

بقلم
الأستاذ عبد الرحمن صدقي

شارل بيير بودلير من شعراء فرنسا المعدودين ، ويعده النقاد بعد مرور كل هذه السنين ، أحدث الشعراء المحدثين ، سيان فى روح معناه أو فى قالب مبناه . ولما كان بودلير من شعراء ذلك الطراز الذى لا يمكن التفرقة بين مصنفاته وحياته ، فلا مندوحة هنا من تناول حياته بشىء من التفصيل الذى لا غناء عنه فى إلقاء الضوء على مصنفاته .

كان ميلاد شارل بودلير فى التاسع من شهر أبريل عام ١٨٢١ فى باريس ، ثمرة قران غير متكافئ من حيث السن ، إذ كان والده جوزيف فرانسوا بودلير أرملا كهلا فى الستين من عمره ، حين تزوج فى التاسع من سبتمبر عام ١٨١٩ الآنسة « كارولين ارشمبوت ديفاى Caroline Archimbaut-Dufays » وهى تصغره بنحو خمس وثلاثين سنة . وكان فرانسوا بودلير أول أمره من رجال التعليم المتأدبين ، وظل طوال حياته من محبى الفنون . وكان التصوير هوايته المفضلة . وكان مشاركاً فى الآراء الثورية عند وقوع الثورة الفرنسية ، وأصبح فى عهد نابليون من كبار الموظفين الإداريين فى مجلس الشيوخ ، وظل فى منصبه بعد عودة الملكية . فلما اعتزل الخدمة ، كان له معاش جليل ، فضلا عما آل اليه من زواجه الأول من أراض وضياع . وقد كان زواجه من الآنسة كارولين بعد خمس سنين من وفاة زوجته الأولى وبعد اعتزاله الخدمة . ولا شك أن هذا الذى كان عليه من بسطة الحال ووفرة المال ورخاوة العيش وما يتصل بذلك من المظاهر ، قد غلب على سائر الاعتبارات عند الفتاة ، فانتهى الأمر بها إلى قبول هذا الزواج الذى يكفل لها حياة كريمة ، ولا سيما وهى يتيمة مات عنها أبوها الضابط المنفى ، بعد سنوات قلائل من ميلادها فى لندن من أم إنجليزية ، فكفلها صديق من أصدقاء أبيها كانت له دار كبيرة فى باريس : فاتخذ الصبية رفيقة لكريماته ، وقد تتابعت السنون حتى بلغت من العمر الخامسة والعشرين ، ولم يتقدم لها خاطب لانصراف الخاطبين إلى من يتوفر لهن المال ، وإن قل حظهن من اللطافة والرقة والجمال .

ولقد مات الزوج الشيخ — والد الشاعر — فى العاشر من يناير عام ١٨٢٧ ، ولم يستوف ولده السادسة من عمره . وكان الصبى الذى بدأ يعرف لأبيه شدة التعلق به والعطف عليه ، يبادله الشعور ويكن له من مشاعر الإجلال والمحبة البارة ، ما يشبه العبادة

الحارة . فلا غرو من بعده أن نجد الصبي كل عزائه في أمه ، التي أصبحت كل شيء عنده ، كما كان هو كل شيء عندها . وقد بلغ من سعادة الصبي بهذه الفترة أن ظل يذكرها حتى لنجده بعد ثلاثين سنة في خطاب له إلى أمه يشير لتلك الأيام بقوله « تلك كانت أيام نعيمي » . بيد أنه في الثامن من نوفمبر عام ١٨٢٨ بعد انقضاء ثمانية عشر شهراً على وفاة أبيه : أصبحت أمه الشابة زوجة الضابط الشاب « جاك أوبيك Jacques Aupick » الذي يمت مثلها إلى ارومة إنجليزية من ناحية أمه . ولم يكن الصبي يتوقع أن يشاركه في قلب أمه أحد بعد وفاة أبيه ، فانطوت نفسه الصغيرة الغريرة على ما يشبه خيبة الرجاء في النساء ، فضلا عن الشعور بالحزازة والنفور من ذلك الرجل المزاحم الغريم الذي غلبه على أمه حتى كادت - فيما يصوره له وهمه - تؤثر على وجود ولدها عدمه . والقارئ يجد لا محالة صدى هذا الشعور المكبوت في مفتتح ديوان بودلير « أزاهير الشر » في القصيدة الأولى التي يصف ميلاد الشاعر تحت عنوانها الساخر «مباركة» « Bénédiction » :

« لما حُمّ القضاء الذي لا رادّ لحكمه .

وخرج الشاعر إلى هذه الدنيا الدانية الكليلة برغمه .

« ريعت أمه وأخرجها السخط عن طبيعتها .

فلوحت للسماء بقبضتها ، والسماء راثية لنكبتها .

ولكن ماذا عسى يملك الصبي الصغير إلا أن يظهر الامتثال للأمر الواقع شأن العاجز المغلوب على أمره أمام زوج أمه . ولم يلبث القومندان أوبيك أن استدعى في مارس ١٨٣٠ فيمن استدعوا للحملة الفرنسية على الجزائر : وبعد عودته كانت ترقيته إلى رئيس أركان حرب في مدينة ليون ، فنزحت الأسرة من باريس إلى تلك المدينة التجارية الصناعية العظيمة التي يخيم عليها الضباب ودخان الفحم .

وكان بودلير قد بلغ وقتئذ الحادية عشرة (عام ١٨٣٢) وحلّ أوان دخوله المدرسة فأسلمه زوج أمه إلى بنسيون ديلورم Pension Delorme في ليون تمهيداً لدخول الكلية الملكية فيها ، وفي العام التالي ألحقه بالقسم الداخلي بالكلية . وهنا رانت على نفس الصبي ظلالٌ من الأسى مظلمة ثقيلة ، واستبد به - على حد قوله - شعورٌ بأنه « مقضيٌّ عليه أن يعيش مستوحداً مقطوعاً عن أهله طول دهره » .

وفي عام ١٨٣٦ انتقل الكولونيل أوبيك إلى هيئة أركان الحرب بباريس ، وفي باريس ألحق بودلير بكلية « لويس ليجراند Collège Louis-le-Grand » حيث أقبل على الدرس والتحصيل وخاصة في المواد اللغوية والأدبية ، وقد كان المجلّي في مباراة عامة في الشعر اللاتيني : كما لوحظ عليه كثرة الاستشهاد من شعر الشاعرين ڤيكتور هيجو وتيوفيل جوتييه ، ومن ناحيـــة أخرى كان وهو الفتى المراهق يقرأ في الخفاء - كما جاء على لسانه فيما بعد - قصة « اللذة » التي يصف فيها مؤلفها « سانت بيف Sainte-Beuve » حياته الغرامية ، فضلا عن قصة «الراهبة» للفيلسوف الأديب ديدرو Diderot » وهذا جميعه إلى جانب قراءته خواطر « بسكال Pascal » الروحية التي تعكس حيرة عقله في أمور الدين :

ولقد فوجئت أمه حين تلقيَّ زوجُها في شهر أبريل ١٨٣٩ خبر طرد الفتى من الكلية لأسبـــاب ليست بالواضحة الجلية . بيد أن بودلير جاز على كل حال امتحان البكلوريا ، فأراد زوج أمه وكان قد ارتقى إلى رتبة مارشال توجيهه الوجهة التي يرى له فيها المستقبل الزاهر الثابت ، ولكن الفتى كان مصمّماً على خلافه ، فقد أجمع العزم على ألا يطاوع غير شيطانه ، وأعلن أنه اختار لنفسه ، دون سائر المهن القويمة المكينة ، مهنة الأدب وهي مهنة غير مضمونة ولا مأمونة . فقامت من جـــراء ذلك بين الفتى والجنرال - زوج أمه - المشادة إثر المشادة ، حتى قيل إنها انتهت إلى حد التهجم باليد على الفتى . وأخيراً

تشفعت الأم بأن الفتى فى الثامنة عشرة وما يزال فى الوقت فسحة حتى بلوغه سن الرشد ، وأنه من المستحسن أن تُطلَق له منذ الآن بعضُ الحرية قبل أن يصبح مطلقَ التصرف فى ماله ومستأنف حاله ومآله .

وانطلق بودلير حراً طليقاً يحيا فى باريس حياة أهل الفن ، ويعقد صداقاته الأدبية الأولى ويقرأ على أصدقائه من شباب الأدباء فى الحى اللاتينى وغيرهم ما ينظم من مقطوعات غضة قوية ، مستغربة عصبية تنم على ما خرج به إلى الدنيا شاعرُنا الشاب من العقد النفسية . وسوء الظن بالطبيعة البشرية وعدم المبالاة بالعرف والمواضعات الأخلاقية . ونجد الشواهد على ذلك فى قصيدته عن سارة « اليهودية الحولاء » التى نشرها فى مجلة فرنسا الفتاة « La jeune France » وكان بودلير حين نظمها فى العشرين أو نحوها :

ليست من الغانيات التاهات خليلتى
وإنما عن نفس أخذتْ فتنتها كما تؤخذ العارية
تبدو فتقتحمها عيون المستخفين وهى غير مبالية
ولا يزهو لها جمال إلا فى مهجتى الغافية

...

من أجل حذاء تلبسه فى قدمها باعت روحها
وإن الله الرحيم ليستهزئ بى لو أنى استهزأت بها
واتخذت بجانب هذه المفضوحة سمت التورع
وتظاهرت بالترفع
وأنا مثلها أبيع فكرى راجياً أن أكون مؤلفاً

...

والأدهى فى أمرها جُمّتُها المستعارة
لقد انحسر شعرُها الفاحم الجميل عن بياض قفاها
فلم يكن ذلك بمانع محبها
أن يهوى بالقُبَل على جبينها الأملس كإهاب الأبرص

...

هى حولاء . ولكن نظرتها الغريبة الحالكة
تحت سواد أهدابها الوطفاء كأهداب الملائكة
جعلت جميع الأعين الفتانة النجلاء
لا تعدل عندى هـــذه العين اليهودية المكحولة
الحولاء

...

صغيرة لا تتجاوز العشرين ومع هذا فإن ثدييها
مسترخيان يتدليان على جنبيها
وكثيراً ما خلا من درهم كفها
فلم تجد ما تحكّ به جلدَها وتدلك كتفها

...

والمسكينة عند الانفعال مقطوعة النفس مبهورة
يأخذها الفواق وتكظ صدرها الحشرجة
وأكبر ظنى ، وأنا اسمع شهقاتها المحشرجة
أنها نزلت ضيفاً على المستشفى مراراً غير قليلة

...

وننتقل إلى قصيدته التى نشرها فى « صور باريسية » « Tableaux Parisiens » يخاطب بها الصبية المتسولة ذات الشعر الأحمر A une mendiante rousse وهى بعينها الصبية التى نظم فيها صديقه تيودوردى بانفيل Théodore de Banville منظومة بعنوان « مقطوعات إلى مغنية الشوارع الصغيرة » والتى ترك لنا الرسام ديروى Deroy صورتها فى لوحة بعنوان « عازفة الجيتار الصغيرة » ومـــا يلاحظ فى القصيدتين صدى ذلك الإشفاق الرومانتيكى — ومن أشهر أمثلته قصة غادة الكاميليا لإسكندر دماس الابن — ذلك الإشفاق الذى كان يجنح إلى استدرار العطف ورد الاعتبار على الفتيات الساقطات من بنات الهوى .

ولقد كان من جراء هذا المسلك المستهتر الذى ظهرت من الفتى بوادره أن انزعج الجنرال أوبيك زوج الأم وخشى مغبة هذه الشطحات وما يمكن أن تؤدى إليه من سوء المقالة التى قد تمس من بعيـــد ما بلغ من رتبة رفيعة وجاه المنصب فعمل على عقد

اجتماع للأسرة ، فاتفق الرأى على أن يرحل الفتى بعيداً عن عشراء السوء فى رحلة طويلة .

وفى السابع من مايو عام ١٨٤١ أقلع من ميناء بوردو مركب شراع يحمل اسم بحار الجنوب وكان على ظهره شاعرنا الفتى « بودلير » وكان قبطان المركب صديقاً قديماً لزوج أمه وكان المركب قاصداً إلى الهند وعلى وجه التخصيص كلكتا ولكن الفتى لم يمض عليه فى المركب يوم حتى ضاق بهذه الرحلة وركبه الملل واستحوذت عليه الكآبة فاعتزل منطوياً على نفسه وقد عاج المركب فى طريقه جنوباً على جزائر الرأس الأخضر المحاذية للشاطىء الإفريقى عند السنغال ثم تجاوز خط الاستواء حيث كانت حرارة الجو مزهقة ترهق الأنفاس ولعله كان فى هذه الأثناء ما وقع للقبطان من إطلاق بندقيته على طير عظيم من طيور البحر الجنوبية كان محلقا فوق صوارى المركب فهوى الطائر على ظهر المركب حيا إذ أصـابه الرصاص فى جناحه فشد الملاحون ساقه بخيط طويل وتركوا الطائر المحروم من الفضـاء يمشى فى أرض السفينة على قدميه متخبطاً فى مشيته الخرقاء على صورة جعلته ملهى وعرضة للاستهزاء مما ترك أثره فى نفس الشاعر ، فنظم بعد سنوات من عودته قصيدته « القطرس » .

كان الملاحون كثيراً مايلهون
فيقتنصون طيور البحر العظام
وهى مسترسلة كرفيق الطريق
مع السفينة المنسابة فوق لجج الخضم السحيق

• • •

فما هو إلا أن هوى القـَطـْرَس على أرض المركب
حتى رأينا هذا الملك من ملوك الجواء فى حالة
شوهاء خرقاء
وأجنحته البيض الطوال مسلوبة الكبرياء
يجرها إلى جانبه كالمجاديف

• • •

ذلكم راكب الهواء ، ما أسمج ما صار إليه .
وما أوهنه
ذاك الذى كان عظيم الروعة ظاهر الأبهة قد
أصبـح وليس أقبح من منظره ولا أدعى منه
للسخرية !
والقوم من حوله . بعضهم يستفز بقصبة التبغ
منقاره
والبعض يتعارج محاكياً هذا الكسيح وقد كان منذ
لحظة عارجاً محلقاً

• • •

كذلك الشاعر . إنه أشبه الأحياء بأمير الجواء
يقتحم العواصم ولا يبالى الرماة وهو فى أوج السماء
ولكنه على الأرض غيره فى السماء ، غريب
طريد ، موضع إزراء وعرضة استهزاء
إنه متعثر الخطو ، لأن جناحيه الجبارين يعوقانه
عن المشى »

ولما بلغت السفينة أقصى الجنوب عند رأس الرجاء الصالح هبت عاصفة هوجاء ، واعتلجت الأمواج . فاضطربت بركابها السفينة وانقصفت بعض صواريها وتمزق شراع من أشرعتها ، ومع ذلك ظل شاعرنا الفتى على رباطة جأشه وكآبتـه ، حتى إنه لم يرو شيئاً من هذا عند عودته ، ومضت السفينة فى طريقها حتى دخلت المحيط الهندى ، وتجاوزت مدغشقر . وألقت مراسيها فى جزيرة موريس التى كانت تابعة لفرنسا قبل وقوعها فى حوزة إنجلترا فى أثناء الحروب النابوليونية ، وكان دخول السفينة فى مينائها التى لم تزل تحمل اسم « ميناء لويس » فى الأول من شهر سبتمبر عام ١٨٤١ بعد ثلاثة وثمانين يوماً من السفر بحراً . وبينما كان العمل جارياً فى إصلاح السفينة .

أقام بودلير وسائر من كانوا على ظهر السفينة فى الفندق الوحيد بالمدينة ، وهنا فى هذا الجو الدفء قضى الساعات متفتر الأوصال تحت ظلال النخيل وقد توثقت الألفة بينه وبين أسرة « بواجار Bragard » التى كان من نصيبها إحدى قصائده « A une dame créole » ولقد كان مقام الشاعر فى الجزيرة نحو ثلاثة أسابيع لم يسعه بعدها الصبر على البعد عن باريس ، فأعلن إلى القبطان تصميمه على العودة ، فلم ير القبطان فائدة من مراجعته ، فاتفق معه على أن يصحبه حتى جزيرة بوربون « Bourbon » وهى اليوم مشهورة باسم رينون Réunion » وهناك أسامه إلى عناية قبطان كانت سفينته السيد Alcide » قافلة إلى فرنسا .

ولابد هنا من التنبيه إلى أن هذه الرحلة الشرقية القصيرة فى المحيط الهندى تركت فى نفس الشاعر من حيث لايشعر انطباعات عميقة الأثر بعيدة الأهمية ، مالبثت أن دخلت على شعره صورها ، وساورت خياله أخيلتها ، وغلبت على روحه الحارة الغريبة الحالمة روحها .

وعاد الشاعر من رحلته الشرقية القصيرة إلى باريس فى فبراير عام ١٨٤٢ فلم تمض أسابيع على مقامه مع أمه وزوجها ، حتى أخذ يثقل عليه جو الاستنكار وعدم الملاءمة الذى يعيش فيــه ، واتفق بلوغه سن الرشد فى أبريل من ذلك العام ، فانتظر تسوية ميراثه ، وفارق دار الأسرة فى يونية إلى غير رجعة . ولم يتخذ له فى هذه المرة سكناً فى الحى اللاتينى ، إذ كان فى سعة مما تسلمه من نصيبه من الميراث نقداً ، فأقام فى فندق من الفنادق التى ينزلها هواة الطرافة والظهور ، وصار يتردد على المقاهى الأنيقة التى كانت ملتقى أهل التظرف والأناقة من الشعراء والكتاب الإبداعيين . وقد شاءت المصادفة فى ذلك الحين أن يعرج فى إحدى الليــالى على دار للتمثيل صغيرة فى طريقه ، وهنا وقع نظره بين من ظهروا على خشبة المسرح على جارية مولدة كانت تقوم بدور الخادمة ، وكانت لا تشبه من معها من الممثلات لما أوتيت من المبالغة فى سائر تقاطيع جسدها ، وفى ذلك التموج الإيقاعى فى مشيتها . وكانت هذه هى « زهرة الشر » « جان ديفال » التى نظم فيها معظم روائع الأشعار التى ظهرت فيما بعد فى ديوانه الذى أسماه « أزاهير الشر » :

من رآك تخطرين ياحلوة السجية
يحسبك أفعى ترقصين على طرف العُصَيّة

وكان بودلير كما تقدم بنا ، قد تسلم عند بلوغه سن الرشد فى أبريل عام ١٨٤٢ ميراثه عن أبيه نقداً فلم يمض على حياته المسرفة فى باريس عامان ، حتى كان قد أتى على نصف الميراث .

وذلك أن بودلير كان منذ أن لقى « جان ديفال » قد رغب إليها فى ترك المسرح لتكون له خالصة . واتخذ لها سكناً أنيقاً فى الشارع المجاور للفندق الفاخر المعروف باسم لوزون أو بيمودان الذى كان من نزلائه . ومن ثمة تضاعفت نفقاته ، وأخذت المرأة فوق ذلك تبالغ فى مطالبها وهو لايستطيع أن يرد لها طلباً من فرط تعلقه بحبها وافتتانه بجسدها ووقوعه فى حبال سحرها مع علمه بمدى جهلها وخطرها ، ومع شعوره فى قربها بالهاوية التى يتردى فى أغوارها .

إن زمام أموره فى يده بل فى يدها وهيهات الخلاص له من سلطان فتنتها :

« فى غلائلها الفهفافة المتلألئة
تمشى مشيتها فتحسبها راقصة
كتلكم الأفاعى الطويلة المائسة
يرقصها على أطراف العصى حواة المعابد المقدسة

* * *

وهى تارة كالرمال الموحشة أو قبة السماء على الصحراء

وكلاهما لا يحس ما يلقى ابن آدم من برجاء
ثم هى كغوارب الموج المتدفعة المطردة فى صفحة الدأماء
حين تضطجع مبكرة متمددة فى غير اكتراث

* * *

وفى عينيها البراقتين جاذبية كأنهما من معادن سحرية
وفى ذاتها يأتلف الملاك الكريم الطاهر
بأبى الهول ، الحيوان الطائر ، ذى اللغز القديم
وكل شئ فيها ذهب وفولاذ وبريق وجوهر
وعلى تلك الذات البرية الرمزية يشرف طوال الحياة
كما يشرف الكوكب فى الفلاة مهدر الضياء
ذلكم الجلال الخامد فى المرأة العقيم

ولقد بادرت أم بودلير وزوجها قبل أن يأتى الفتى الشاعر على بقية ميراثه إلى رفع الأمر للقضاء فأمر بوضع البقية الباقية من رأس المال تحت إدارة أحد مسجلى العقود من أصدقاء الأسرة فكان يصرف للشـــاعر ما يقيم به أوده ويفى بالتكاليف الضرورية لحياته اليومية . فلم يبق أمام شاعرنا الهاوى إلا احتراف الكتابة لكسب معاشه . ولما كانت له منذ حداثتـــه الأولى فى منزل أبيه ألفة باللوحات الفنية وقد لازمه هذا الحب للتصاوير طول صباه ، ثم كانت بعد ذلك معرفته للرسام « ديروى « Deroy » وتردده معه على مراسم الرسامين والمثالين وغشيانه فى الحى اللاتينى للمقاهى التى تغص بالنقاد والفنانين ، فلا عجب إذا رأيناه يسترعى أنظار أهل المعرفة حين طرق النقد الفنى بما نشر عن « معرض ١٨٤٥ » « Le Salon de 1845 » من مقالات تمتـــاز بالأسلوب المتين القوى المنمق الطلى معاً ، كما تمتاز بما تتضمنه من أفكار جريئة وحصيفة عن أعمال الفنانين . ثم أعقب ذلك بعد عام بمقالات عن « معرض ١٨٤٦ » تفوق فيها على نفسه ، فضلا عما دبجه من الفصول الأدبية فى شتى الموضوعات ومنها قصـــة « فانفارلو La Fanfarlo » التى ظهرت فى يناير سنة ١٨٤٧ .

وعلى حين فجأة انقطع سياق هذا النشاط المطرد الذى كان ديدنه فى تلك السنوات وكان السبب اشتغاله عن الأدب بالسياسة التى كان حتى هذه الساعة غريباً عنها لا يفكر فيها . فلقد جرفه ذلك التيار الفوار ، الجياش بالانفعالات والأفكار الذى أدى إلى ثورة فبراير ١٨٤٨ . ولم يكن لشاعرنا عن ذلك مندوحة ، فقد كان يسكن وسط حى الطلبة فى باريس ، ويتردد على مقاهى الضفة اليسرى وكانت تربطه أوثق الصلات بالكثير من الكتاب والشعراء من الحزب الاشتراكى . بيد أنه لا يستبعد أن يكون هنالك فى الوعى الباطن سبب كامن بعث الشاعر إلى المشاركة فى الثورة ضد الملكية ، هو كراهته لأحد قوادها ، وهو زوج أمه الجنرال أوبيك . ويرجع ذلك ما زعمه بعضهم من أنه رأى الشاعر وفى يده بندقية جديدة وهو يصيح وسط جلبة الثوار « هيا نعدم بالرصاص الجنرال أوبيك » . وأياً كانت حقيقة الحال فإن بودلير لم يلبث أن عاد إلى الاشتغال بالشعر والأدب والنقد الفنى والاستغراق فيها دون السياسة كسابق عهده .

وكان بودلير قد أخذ يقرأ منذ عام ١٨٤٦ ما كان يظهر فى الصحف والمجلات الفرنسية من تراجم لقصص الشاعر الأمريكى المعـــاصر « أدجار ألان بو Edgard Allan Poe » . وما كان يخلعه الكاتبون على مؤلفها من عبارات التقدير والإطراء . وكان بودلير قد تعلم الإنجليزية منذ طفولته ، ولما كان ما قرأه للشاعر الأمريكى فى تلك السنة قد حرك نفسه من أغوارها ، فقد لجأ بودلير إلى بعض الأمريكان المقيمين فى باريس لإعارته مجموعات الصحف والمجلات التى كان «بو Poe »

يديرها أو يكتب فيها إذ لم تكن أعماله وقتئذ مجموعة في كتاب . وكم كانت دهشة بودلير عظيمة حين وجد للأديب الأمريكي قصائد وقصصاً يؤكد بودلير أنها سبق أن وردت على خاطره . ولكن في صورة مختلطة مشوشة مبهمة ، على حين أحسن ادجار بو نظمها والبلوغ بها إلى حد الكمال . ولم يلبث أن عكف الشاعر الفرنسي على ترجمة ما يقع تحت يده من مؤلفات الشاعر الأمريكي . وكان أول ما نشره من تراجمه في مايو عام ١٨٤٨ ثم ظلت هذه التراجم شغله الشاغل سبعة عشر عاماً ، حتى قبيل وفاته .

وفي هذه الأثناء انصرف قلب شاعرنا عن معبودته « فينوس السوداء » كما كان يسمي جان ديفال ؛ وكانت مع الإدمان في الشراب قد أدركها الكبر . وكثف جسمها ، وذهب غيدها وازدادت رذيلة وسوقية ، فهجرها في أوائل عام ١٨٥٢ طاوياً هذه الصفحة السوداء . وكانت نفسه بعدها قد أخذت تحن إلى حب أسمى وأرفع فتعلق قلبه بالحب العذري لواحدة أو أكثر لحظات قصارا في غضون ذلك العام وفي أواخره كان قد هام قلبه أشد الهيام بمعبودة جديدة في شخص الغانية « مدام سباتيه Mme Sabatier » من أشهر الحسان الغواني في أواسط القرن التاسع عشر ، وهي معروفة بمجلسها الذي كان يضم نخبة من الأدباء والفنانين في عصرها حيث كانوا يسمونها « الرئيسة la Présidente » وكانت تسبي جلساءها بإشراق طلعتها ومخايل عزتها وطرب غنائها ورنة ضحكتها وفيض طيبتها .

وفي هذه المعبودة الجديدة نظم بودلير مقطوعات عديدة من أبدع الشعر :

« أيها الملاك الطيب ، هل عرفت البغضاء
ودموع الغل المريرة ، وتربص الثأر في الخفاء
وقد صرح الشر ، وبات فينا صاحب النهي والأمر ؟
أيها الملاك الطيب ، هل عرفت البغضاء ؟
أيها الملاك الموفور العافية ، هل عرفت السقم
وأسوار الملاجئ العالية الشاحبة البياض
يدب بينها المرضى يجرون القدم ؟
أيها الملاك الموفور العافية ، هل عرفت السقم ؟
أيها الملاك الموفور الجمال ، هل عرفت الذبول
وخشية المشيب ورهبة الأفول
وذلة الرضا بالوفاء دون الهوى ؟
أيها الملاك الموفور الجمال ، هل عرفت الذبول ؟
أيها الملاك السابح في السعادة والسرور والنور
في جسمك الساحر برء للدنف المسحور
ولكني يا ملاكي لا أسألك إلا الدعاء المبرور
أيها الملاك السابح في السعادة والنور »

وهذه المقطوعة وأمثالها مما نظمه بودلير في معبودته الثانية « فينوس البيضاء » ، تقف ولا شك إلى جانب روائع أشعاره في المعبودة الأولى « فينوس السوداء » ، بلا فارق إلا ما يتعلق بالفارق بين المعبودتين ، وهو عند بودلير كالفارق بين الشيطان والملاك ، وبين الجسد والروح ، وبين مصاصة الدماء والصديقة الكاملة الوفاء ، وإلى هذا الملاك الكريم والروح الطاهرة والصديقة الوفية بعث الشاعر حين ظهور ديوانه في يولية سنة ١٨٥٧ بنسخة منه يذكر في إهدائها ما يميط اللثام عما يكنه من حب . فكان من سرعة استجابتها ما صدم الشاعر فأجفل حسه ، وانكمش منطوياً على نفسه .

لقد أفاق الشاعر بعد هيام خمس سنوات من حلمه العاطفي ، حين تبين له أن حلمه صائر إلى حقيقة كغيرها من الحقائق .

وأخفقت مدام سباتيه في تسكين روع الشاعر ورد الحلم إليه ، وقنعت في النهاية أي منذ أواخر عام ١٨٥٧ بعد أشهر قلائل من طبع ديوانه أن تكون الصديقة فحسب . وقد ظلت على مودتها له طول حياته وكانت في مرض موته أحرص النساء بعد أمه على عيادته .

وكان بودلير قبل فشله فى حبه الروحى قد أراحه الله من زوج أمه البغيض إلى نفسه وكانت وفاته فى الثامن عشر من أبريل عام ١٨٥٧ ، أى قبيل ظهور ديوانه « أزاهير الشر » فاتصلت العلاقات بين الشاعر وأمه ، وكانت قد اتخذت لها سكناً متواضعاً فى شمال فرنسا فى مدينة هونفلير الساحلية ، فأخذ يتردد عليها فى الحين بعد الحين .

ولم يلبث بودلير بعد فشله فى حبه الروحى أن عاد سيرته الأولى ، إلى المباءة الساقطة إلى الآفة المألوفة ، إلى « جان ديفال » العجوز البهيمية السكيرة الشريرة :

أيتها الداخلة فى قلبى كطعنة سكين
المقبلة فى قوة كعصبة من الشياطين
المفتونة المتبرجة
اتخذت سريرها وملكها فى عقلى الراغم المسكين

* * *

أيتها الساقطة التى أنا موثق بها
كالسجين بأغلاله ، ورهين المقامرة بالمقامرة
والسكير بزجاجة الشراب والديدان بالجيفة
لعينة ، لعينة أنت
ناشدت الخنجر القاطع أن يمكننى من حريتى
وهتفت بالسم الزعاف أن يغيث نذالتى
فأزرى بى السم والخنجر ، وناجيانى :
لست أهلا لإعتاقك من أسرك المنكر

* * *

يا مأفون — لو عملنا على موتها
وإنقاذك من سلطانها
لأحييت بحرارة قبلاتك
جثة معذبتك ومستنزفة دمك

وكان بودلير فى هذه الآونة مواظباً على العمل فقد نشر جملة من الشعر المنثور « Petits poèmes en prose » كما نشر فصولا من النقد الفنى تناول فى بعضها الموسيقار الألمانى « ريتشارد فاجنر وأوبرا تانهاوزر Richard Wagner et Tannhauser » كما نشر فصولا فى النقد الأدبى نذكر منها دراسة عن الروائى جوستاف فلوبير Gustave Flaubert » بمناسبة ظهور آيته الكبرى فى قصص التحليل النفسى « مدام بوفارى » ودراسة أخرى عن صديقه الكبير الشاعر « تيوفيل جوتييه Théophile Gauthier » كما أخذ فى نشر ترجماته عن الإنجليزية لقصص معاصره الأمريكى إدجار إلان بو .

وهنا كانت شهرة بودلير قد بلغت ذروتها ولكن القدر أبى إلا أن يغلبه على أمره ، فقد أصيبت معشوقته القديمة جان ديفال بالشلل من جراء استهتارها فى الشرب ، فعز عليه أن يتخلى عنها وهى فى حضيض الهاوية ، ونقلها إلى إحدى المصحات الخاصة : وأجرى عليها رزقاً يفى بحاجاتها هى وأخيها العاطل . فكان من ذلك أن أخذت موارده القليلة فى النضوب على الرغم من تحامله على نفسه بالعمل المتصل : وأصبحت حالته البدنية والعقلية مثاراً للقلق الشديد ، وكثرت عليه نوبات الدوار ، وحل به الإعياء ولازمه الأرق ، وأحس بالجنون يطيف به طائفه ، وجعل خاطرُ الانتحار يراوده ، فرأى أن يفر بنفسه من باريس ، فسافر إلى بلجيكا فى أبريل عام ١٨٦٤ على أمل مواتاة الحظ له فى تلك البلاد الناهضة ، واستعد لإلقاء سلسلة من المحاضرات فى مدنها الكبرى ، فلم يلبث جمهور السامعين أن انفض من حوله للبون الشاسع بين آرائه وآرائهم فى كل شئ . فزادت متاعبه المالية ، وساءت معها صحته وحالته المعنوية . واتفق فى شهر مارس أن ذهب مع بعض الأصدقاء إلى مدينة نامور لمطالعة آيات الفن فى كنيستها الكبرى ، فإذا به يهوى على الأرض فنقلوه فى اليوم التالى إلى بروكسل ، وفى ٣٠ مارس ظهرت إصابته بالفالج فى الشقة اليسرى ، ثم تلا ذلك اعتقال لسانه ، ولكن المسكين احتفظ بيقظة ذهنه . وقد بادرت إليه

أمه ، للعناية به وللقيام على أمره ثم نقلته فى شهر يوليو إلى باريس لعلاجه عند أحد الأطباء دون جدوى ، فقد ظل مفلوجاً يجر نصفه جراً ، كما بقى معتقل اللسان لا يستطيع نطقاً ، وكان كلُّ همّه تلميع أظافره أو تسريحَ طرفه فى الحديقة حيث تتلوى شجيرات الصبّار كالأخطبوط . وفى ربيع العام التالى اشتدّ به المرض ، وبعد احتضار طويل غير عنيف ، أدركته المنية وهو بين ذراعى أمه فى آخر يوم من أيام أغسطس عام ١٨٦٧ ، ولم يتجاوز السادسة والأربعين من عمره .

آثار بودلير

على أثر وفاة بودلير جمع ناشره « Malassis » مؤلفاته فى طبعة وصفت بالنهائية ، وهى تشتمل على أربعة مجلدات : المجلد الأول « أزاهير الشر Fleurs du Mal » وهو مجموعة أشعاره التى تعد أشهر آثاره ، والمجلد الثانى « من الطرائف الجمالية الفنية Curiosités esthétiques » والمجلد الثالث « الفن الرومانتيكى l'art romantique » والمجلد الرابع «مقطوعات من الشعر المنثور Petits poèmes en prose » ثم استكملت تلك الطبعة النهائية بإعادة طبع ترجمته لقصص إدجار آلان بو « Edgard Allan Poe » أما القصائد المحكوم عليها فلم تظهر فى تلك الطبعة ، وإنما نُشرت فى طبعة من القطع نفسه فى بلجيكا . وفى عام ١٨٧٢ أخرج الناشر نفسُه مطبوعاً أخيراً بعنوان (شارل بودلير : ذكرياته ورسائله وترجمة حياته Charles Baudelaire, (Souvenirs, correspondance biographie) . وفى عام ١٨٨٧ جمع أوجين كريبيه « Eugène Crepet » كتابات ورسائل لبودلير لم يسبق نشرها . يضاف إلى ذلك أكثر من لوحة وصورة فوتوغرافية تمثل لنا الشاعر فى أكثر من مرحلة من مراحل حياته .

أزاهير الشر

إن الوصف الغالب على بودلير عند الأكثرين هو الشاعر ، فعلى شعره تقوم شهرته ، وديوانه أزاهير الشر » معدود بين سائر أعماله وآثاره ، عمله الجوهرى وأثره الأساسى . فهذه الأشعار منذ ظهرت هى المقدَّمةُ فى الاعتبار ، وإن سبقتها فى الظهور للجمهور مقالاته الحصيفة الأصيلة عن معارض الصور ، وترجماته المطابقةُ نصاً ، الصادقةُ روحاً ، لقصص « إدجار بو » أو كما يسميه « سيّده المرهوب ، وأميره المحجوب » .

كلمة تاريخية عن الديوان

ويحسن قبل البدء فى الكلام على هذا الديوان « أزاهير الشر » التنبيه إلى أن بعض روائعه نُظمت قبل تاريخ صدوره للمرة الأولى بنحو أربعة عشر عاماً . ولقد ذكر بعض أخصّائه بلهجة التوكيد أنه كان قد اجتمع لدى الشاعر منذ عام ١٨٤٣ نحو خمس عشرة مقطوعة مما يُعَدّ اليوم من أروع مقطوعات الديوان وأغناها معنى وأخصبها دلالةً . وكان الشاعر لا ينشر منها إلا ما يستوفى تنقيحه وتحريره والبلوغ به إلى الحد الذى يرضاه : وذلك فى الحين بعد الحين ، فرادَى أو مجموعات صغيرة . وكان أول ما نشره منها فى مجلة الفنان فى الخامس والعشرين من مايو عام ١٨٤٥ .

وقد أخذت بعض مقطوعات شاعرنا طريقها إلى النشر فى مختلف المجلات . وفى عام ١٨٤٦ ظهر إعلان عن وشك صدور الديوان تحت عنوان « الأعراف les Limbes » ثم تكرر الإعلان تحت عنوان آخر للديوان عام ١٨٤٩ ، ولكن بودلير ظل متردداً فى اختيار عنوان ديوانه ، إلى أن وافق هواه أخيراً اقتراحٌ بتسميته « أزاهير الشر » . ولقد ورد فى خطاب للشاعر نفسه إلى أمه عام ١٨٥٠ ما يفهم منه أنه انتهى

بديوان « أزاهير الشر » وحده مستقلا بنفسه ، قائماً برأسه ، وهذه الطبعات بعضها مزدان بالصور ، وعلى ورق صقيل وفى إخراج مونق جميل .

ولانحتاج إلى القول إن قراء العالم الحر حين يتصفحون اليوم « أزاهير الشر » يجدون فى ذيلها تلك القصائد الست التى خلت منها أكثر من طبعة فى عهد نابليون الثالث ، فلم تلبث بعد ذلك أن رد إليها اعتبارها وأن احتفظ لها الناشرون بعنوان « القصائد المحكوم عليها » وربما كان ذلك ترويجاً لها ، ولكنه على كل حال تنبيه إلى أن كل مصادرة لحرية الفكر تنتهى دائماً بانطلاق الفكر من ربقة الأسر وانتصار الحرية .

قيمة شعر الديوان وخصائصه

من العسير أن نحدد فى بضعة سطور ما تنطوى عليه « أزاهير الشر » من قيمة عظيمة . فإنه يلوح مما جرى عند صدور الديوان عام ١٨٥٧ أن تحامل خصوم الشاعر من ناحية ومحاباة أصدقائه من ناحية أخرى قد حالا دون استجلاء المعاصرين لهذه الأشعار على حقيقتها . فإن عنصر الإثارة الذى استنكره فريق ، وتحمس له الفريق الآخر ، سواء أكان عنصر الإثارة تلك الصور الموغلة فى الواقعية ، أو تلك المبالغات وغرائب الخيالات الرومانتيكية — ليس هو جوهر بودلير الإنسان . كذلك ما كان مبعث الإعجاب لدى هذا الفريق أو ذاك ، سواء أكان شدة البريق فى بعض الصور ، أو متانة الصياغة فى بعض الأبيات ، هذا أيضاً ليس هو جوهر بودلير الفنان . فالواقع أن بودلير الإنسان والفنان بقى مجهولا سنين عديدة ، وذلك أن بودلير كان هدفه الأكبر التعبير عن الحياة الإنسانية فى حركتها الإيقاعية خارج الزمان والمكان والملابسات ، ربعيداً عن أواسط الناس ومواضعات المدنيــة والأهداف النفعية .

والناظر فى شعر الديوان لا يخطئ خصائصه ؛ ولكننا قبل ذكر هذه الخصائص نود التنبيه إلى أن بعض هذه الخصائص قد يبدو فى ظاهره زيفاً تسهل محاكاته . ومن ذلك ما اصطلح النقاد على التنبيه عليه والإشارة إليه باسم « الإبليسية Satanienne » بسبب ما يعمد إليه بودلير من استحضار إبليس فى الكثير من أشعاره فى صورة يجمع فيها شاعرنا الفنان بين التهويل المصطنع والجد العميق ، ويمزج فيها بين شعوره فى حضرة إبليس بالإعجاب وإحساسه بالعذاب . ولكن أكبر الظن أن بودلير كان يرى فى تمرد إبليس صورة من تمرده الذى يعتز به منذ صغره . وفى قصيدة « المتمرد Rebelle » شاهد على ذلك :

« انقضَّ الملاكُ المنتقم من السموات العلا كالنسر الكاسر
« وأمسك بجُمْع يده القوية شَعْرَ الملحد الكافر
« وقال وهو يهزه هزاً عنيفاً إنى على خبرك ساهر
« اتبع الشرع كذا أريد »
« وأنحى الشيطان بكل قوته الجبارة — والعقاب بقدر الحب —
منكِّلا أشد النكال بهذا المتمرد على طاعة الرب
« والمتمرد وسط النكال الشديد
« لا يفتأ يتلوى ويصيح : لا أريد »

ولكن المحقق على كل حال أن العناصر عند الشاعر لم تكن مجردَ زيفٍ متعمد أو مَخْرقة فنية مقصودة بل هى جميعُها فى واقع الأمر داخلة فى طبيعته المركبة ونفسه المتضاربة بوصفه ممثِّلا لداء العصر فى النماذج البشرية الممثِّلة للأزمنة الحديثة .

ونذكر فى مقدمة ما نحن موردوه من خصائص شعر بودلير « النزعة الحسية le sensualisme » حيث يرى القارئ تسلط المحسوسات على الشاعر واستبدادها به واستيلاءها عليه ، على نحو مبالغ فيــه ، وفى شدة

من إعداد ديوان شعره ، وأن قيام بعض العقبات هو وحده السبب فى تأخر نشره . وفى يونية عام ١٨٥٥ نشرت مجلة « العالمين » ، وهى من أمهات المجلات العالمية وقتئذ ثمان عشرة مقطوعة حديثة للشاعر تحت عنوان واحد شامل « أزاهير الشر » ، وتوخت المجلة التنصل من مسئوليتها لدى القراء عن نشر الأشعار التى رأتها جديدة عليهم ، وجديرة بأن تروع بعضهم بأن قدمت بين يديها هذه الكلمة :

« إننا فى نشرنا الأشعار التالية ، نُشهد القراء مرة أخرى على ما نصدر عنه من روح سمحة تعطف على التجارب والمحاولات ، فى شتى الاتجاهات . والذى نحسبه فى هذه الأشعار جديراً بالاهتمام : هو تلك المكاشفة الفياضة العجيبة حتى فى عنفها ، عن نوبات الاستضعاف وخور العزيمة ، وأزمات الألم النفسى ، التى لا يسعنا — وإن كنا لا نشاطرها ولا نناقشها — إلا الحرص على معرفتها بوصفها سمة من سمات عصرنا » .

ولقد قوبلت هذه الأشعار من الكثيرين بالاستنكار لما اتسمت به من الجرأة فى التفكير ولطبيعة الموضوعات التى تناولتها ، ولكن المؤلف جنى من وراء هذا الاستنكار مزيداً من لفت الأنظار ، وتوطيد دعائم الشهرة . فإن أهل الأدب وخاصة القراء وجدوا فى هذه الأشعار أصدق البشير على مطلع شاعر مبتكر قدير .

وبعد أشهر قلائل وجد بودلير آخر الأمر ناشراً لديوانه بعد أن طال عرضه دون طائل على أكثر من ناشر ، وكان هذا الناشر ذلك الصديق المغامر «أوجست بوليه مالاسيس Auguste Poulet-Malassis » الذى خلف أباه فى مطبعته ، وحداه ذوقه الفنى ومشاربه الأدبية إلى أن يعمل على نشر بعض أعمال الشباب من أصدقائه البارزين ، وكان بودلير فى طليعة من اتصل بهم ، عارضاً عليه طبع ديوانه ، فبادر بالقبول ، غير حافل بقلة ما يحققه ذلك العرض من الناحية المالية ، لاهتمامه أن يرى عمله مطبوعاً بحروف جميلة على ورق جميل ، مع توفر الاتقان فى فن الطباعة ، وهى كلها مزايا ليس له بها سابقة عهد .

ولكن الديوان لم يظهر إلا بعد خمسة شهور من دفعه للمطبعة ، وذلك أن الشاعر — على الرغم من أنه لم يدفع الديوان إلى الطبع إلا بعد معاودة النظر فيه وتحرى التدقيق والتنميق ، لم تكن تخلو تجارب الطبع من تعديلات يدخلها عليها حتى اللحظة الأخيرة . ولقد صدرت هذه الطبعة الأولى للديوان مشتملا على مائة قصيدة فى يولية عام ١٨٥٧ فكان فى العنوان نفسه « أزاهير الشر » ما يكفى للاستفزاز إلى حملة شديدة الوطأة من جانب الناقدين المفكرين ، ولم يطل انتظار هذه الحملة فقد نشرت صحيفة « الفيجارو le Figaro » مقالا شديداً ، وفى أثره كانت إقامة الدعوى القضائية التى أحالت بودلير على الفرقة السادسة التأديبية التى أدانت الشاعر بتهمة الإساءة إلى الأخلاق والآداب العامة ، وحكمت عليه بدفع غرامة قدرها ثلاثمائة فرنك مع مصاريف الدعوى ، فضلا عن حذف بعض الأشعار التى خصتها المحكمة بالذكر وعددها ست قصائد يجدها القارئ اليوم فى الديوان تحت عنوان خاص بها وهو « القصائد المحكوم عليها » .

وفى فبراير عام ١٨٦١ ظهرت الطبعة الثانية من « أزاهير الشر » عند الناشر نفسه Poulet-Malassis وهى آخر طبعة أعدها الشاعر نفسه ، وصححها وأضاف إليها بدلا من القصائد الست المحذوفة خمساً وثلاثين مقطوعة جديدة أكثرها من غرر ما نظم . وقد ظهرت هذه الطبعة بعد عام من وفاته بعناية اثنين من أصدقائه مشتملة على مائة واحدى وخمسين مقطوعة . ومنذ ذلك الحين أخذ يتزايد تهافت دور النشر الكبرى على نشر طبعات كاملة لمؤلفاته مع التقديم لها بمختلف الدراسات قديمة أو حديثة مع شتى التعقيبات والحواشى المفيدة ، كما ظهر ما لا حصر له من الطبعات الخاصة

وعمق لا نجدهما عند غيره . ثم إنه ما من نوع من أنواع الحسية ألا وتلقى الأمثلة عليه فى شعره المنظوم المنثور فثمة « حسية النظر » فى قوالب الأجسام ، ومراتب الألوان . والتقاط السمة الخاصة فى كل مشهد طبيعى أو اصطناعى بحيث تغنى السمة الواحدة فى استحضاره بأقل ما يمكن من النعوت المطابقة والكلمات المعبرة وثمة كذلك « حسية الشم » على الخصوص ، فقد نظم الشاعر فى وصف إحساساته بأنواع العطور الناعمة والطيوب الفاغمة مقطوعات كثيرة خصّها بها وقصرها عليها . وكلها عميقة دقيقة نافذة مسكرة وفيما يلى عناوين بعض هذه المقطوعات :

« القارورة « le flacon » « العطر le parfum »

« ترتيلة « hymne » ، « الشعر « la chevelure » وحسبنا أن نستشهد هنا بهذه الأبيات :

يا لشعرها ! يا لعطرها !
« يا له من عبير مُشبَّعٍ بالفتور
« لئن هفَتْ سائرُ النفوس مع موسيقى النغمات
فإن روحى – يا حبيبتى – تسبح من عطرك فى غمرات
« شعرك الأثيثُ الكثيف
« ذو العبير الفاغمِ الحادّ
« كبحرٍ من العطر رَجْراج
« أمواجُه من زرقةٍ وسواد

• • •

على جسدكِ يحوم العبير
« كما يحوم حول المجمرة متُصاعدُ البخور

ثم حسية السمع ، وهذه قلما تجدها عنده إلاّ ممزوجة بغيرها من المنظور والمشموم . والواقع أن شاعرنا يمزج دائماً بين هذه المحسوسات الثلاثة « العطر والنغم واللون » وهو يذكرها أكثر ما يذكرها بهذا الترتيب مقـــدماً العطر على الجميع . وفى التجاوب بين هذه المحسوسات الثلاث نظم شاعرنا مقطوعة من أبدع آياته وأشهرها عند قراء الشعر عامة وعنوانها « التجاوب Correspondance » وهى من الشواهد ذات الدلالة على أن شاعرنا كان من الملهمين الأوائل لما جاء بعـــده من الاتجاهات الرمزية فى مضامينها المعنوية :

« مَثَلُ الطبيعة مَثَلُ معبدٍ تكتنفه أسرار الدين
تصدر عن عُمُده الحيّةِ حيناً بعد حين
« زمزمة وأصواتٌ شتى مبهمة
« ويجوس منه الإنسان فى غابات من الرموز
« تراعيه بالنظر الغريب الأليف
« ومثلما تختلط الأصداء المديدة من بعيد
« فى وحدة غامضة عميقة
« لها رحابةُ النهار ورحابةُ الظلام
« كذلك فى معبد الطبيعة
« تتجاوب العطورُ والألوانُ والأنغام

ومن خصائص بودلير فى الكثير من شعر ديوانه ولعه بالغريب ولعاً ليس بالزائف ولا السطحى ، بل هو على العكس من ذلك ولع عميق عريق متأصل الجذور فى قرارة نفسه . وقد ساعد على إظهار هذا المزاج الطبيعى فيه تلك المرحلة البحرية التى قام بها على غير رضاه فى أيام صباه على مركب تجارى حول القارة الإفريقية وفى المحيط الهندى ، ومقامه تلك الأيام القلائل فى جزيرة موريس ، فهو على ماله من هذه الرحلة واستعجاله العودة إلى باريس رسبت منها فى نفسه ، من حيث لايشعر ، انطباعات تلك الرحاب اللانهائية من الماء والسماء . وهذه الحركة الرتيبة من الأمواج المطردة فى البحر الرجراج ، ثم حياة الموانى بما يزدحم فيها من الأفواج من شتى الأجناس ، غريبى الأزياء والعادات ، مختلفى الألوان والسمات ، فضلا عن شعور التفتّر والخدر فى تلك المناطق الاســـتوائية الحارة بشمسها الساطعة ولياليها الصافية الساحرة المتلألئة

بالنجوم البادية للعيون كبيرة دانية ، وماتخرجه الأرض من النباتات الباسقة والشجيرات الملتوية والأزهار المستوحشة وقد تضوعت من هذه جميعاً روائح مبهمة فاغمة ، وما يعمر تلك البلاد النائية ، ويسعى فى مناكبها من الشخوص السمر القانعة الراضية وهى رائحة غادية ممشوقة القوام نصف عارية مؤتزرة بالأزر ذات الألوان الزاهية فضلاعن بيوت الأصنام العجيبة وتهاويل الآلهة الممسوخة المعبودة . فلما عجل الشاعر عودته وشاءت إرادة القضاء أن تقع نظرته فى باريس على جان ديفال الخلابة تحرك حنينه إلى الطبيعة فى تلك الآفاق البعيدة ، وخرج علينا الشاعر من ذلك بمقطوعات غرامية امتزجت فيها هذه المرأة وتلك الطبيعة امتزاجاً جنونياً رائعاً منقطع النظير .

حين أكون فى ليالى الخريف الدفيئة إلى قربك ،
استنشق مغمض العينين شذى صدرك ،
تتراءى لى شواطئ سعيدة
تسطع عليها أشعةُ شمسٍ صالية متوهجة شديدة

* * *

هى جزيرةٌ متفترة كسلى
حبتها الطبيعة أشجاراً فريدة وثماراً شهية
ورجالا أجسامهم ممشوقة قوية
ونساء يخلبن اللب بنظرتهن الغنجة الناطقة

* * *

ويحملنى شذاك إلى آفاق ساحرة
فكأنى بمرفأ يحفل بالقلوع والصوارى
وهى لما تزل منهوكة من عراك اللجج
وهذا أريج شجر التمر الهندى
متضوعاً فى الفضاء يفعم حسى
ويمتزج بأغانى الملاحين فى نفسى

وكذلك يتعين علينا أن نذكر من عناصر « أزاهير الشر » النزعة التشاؤمية . ومردُّها عند بودلير — على الأرجح — ما يكابده من الشوق اليائس إلى العقيدة الفقيدة ، فتراه فى الحين بعد الحين وفى أكثر من مقطوعة متطلعاً لها كالمتلهف عليها ، ولكنه كلما جد فى طلبها زاد ابتعادها وقام سلطان الليل لا غالب له ، يضرب من دونها غياهبه « على حد قوله » الأصيل الرومانتيكى « coucher de soleil romantique »
وهكذا لايفتأ الشاعر تتداول عليه نوبات التوقع والأمل ، تعقبها على الدوام أزمات الخيبة والخذلان ، وطبيعى أن ينشأ عن ذلك ما كان عليه من الحالة النفسية التى تتسم بالشك ويعتورها القلق ، ويرين عليها الفتور فى الهمة والشعور بالفشل ، وما يؤديان اليه من الملل حتى كادت كلمة الملل ومشتقاتها تتردد كالترجيعة فى كل قصيدة سواء كان يتحدث عن الشاعر فى قصيدتى (الدمار Destruction) (والبركة bénédiction) أو عن القارئ فى قصيدة (مقدمة préface) أو عن القمر فى قصيدة (le possédé من لابست جسده الجن . أو عن اللذة التى يقول عنها فى قصيدة (الرحلة le voyage) نورد فيما يلى سبيل المثال :

« ولكيلا يفوتنا من الرحلة ذكرُ ماله أكبر الخطر
« لكيلا يفوتنا ذكر ما رأيناه حيثما اتجه النظر
« ومن غير تكلف للبحث واستقصاء الخبر
« وعلى التفاوت المحتوم فى الدرجات بين البشر
« نذكر ذلك المنظر المسئوم من فرط ماهو شائع دائم
« منظر المعصية المتكررة منذ سقطة آدم »

فلا عجب ، وهذا شأن بودلير من الحياة كلها ، أن تستولى عليه السآمة ، حتى يقول فى مقطوعة «القناع le masque » إنه لايأسف على شىء أسفَه على أن يأتى عليه الغد ، فيزيد حياته يوماً آخر دون قصد . وهكذا كان عكوف الشاعر على التفكير فى الموت . ولم يكن

أمامه وهو يفكر فى الموت إلا أحد أمرين ، إما التقدم إليه أو انتظار قدومه . وهاهو ذا الشاعر لايقدم على الانتحار ، مؤثراً عليه الانتظار ، متحاملا على نفسه منطويا على ألمه المتجدد على الدوام ، معتصما بيأسه المتبلد من العقاقير فى بعض الأحيان .

بيد أن ذلك كله ، لم يطمس ما كان فى قرارة نفسه من جــوهر الروحانيــة ، يتضوعُ عبيرها فى « أزاهير الشر » تارةً قوياً فاغم العطر ، وتارة خفيا مستكن النَّشْر . وتظهر هذه البقية من الروحانية حتى فى شر أوضاعه وأحواله :

« كنت فى بعض الليالى مع يهودية نكراء
« وكأنما كنت جثة ممدودة إلى جانب جثة
« فأنشأتُ قرب هذا الجسد المبذول
« أفكّر فى الجمال الحزين الذى حُرِمته

بيد أن هذا الشعاع الروحانى انبلج ساطعاً جلياً كالفجر ، فيما نظمه حــين عرف الحب بالروح لا بالجسد .

وكانت عروس شعره فى هذا الطور الوجدانى « مدام سابنيه » التى سبق لنا التعريف بها . فقد ظل شاعرنا وهو فى درك الهاوية ، لا يكف مدى خمس سنوات عن التطلع إليها ، مؤملا الخلاص على يديها متمثلا فيها حين طلعت فى حياته « الفجر الروحى »

« حين يدخل الفجر الأبيض الزاهر فى قلب الفاجر
« ومعه المثل الأعلى المنشود بوخزه الأليم الزاجر
« يفعل سرّه الخفى فعله النافذ القاهر

* * *

« وإذا السموات العلا الروحانية
« ينفتح فلكها المكوَّر البعيد المنال
« غائراً سحيقاً له ماللهاوية من جاذبية
« للصريع الذى لا يزال متألماً حالماً بالكمال

* * *

« كذلك — يا ربتى الحبيبة ، ياذات الطهر والصفاء —
على البقايا الداخنة من ليالى العربدة الحرقاء
« تهفو أمام عينى الشاخصة فى الفضاء
« ذكراك وضاءة زاهرة ساحرة بغير انتهاء

* * *

« فى وجه الشمس تصبح نيران الشموع كابية كامدة
« كذلك ذكراك على الدوام ظافرة غالبة
« أيتها الروح المنيرة أيتها الشمس الخالدة !

وعلى الرغم من فشل بودلير فى هــذا الحب وابتعاده عمن أوحته وكانت عروس شعره فإن الشاعر قد ذكرها بعد ذلك ذكر من يحبها على البعد ويرجو لقاءها بالروح فى ملكوت الخلد :

* * *

« إلى أحب النساء ، إلى أجمل النساء
« إلى من ملأت قلبى بالضياء
« إلى الملاك ، إلى المعبود الخالد
« تحيتى فى الخلد .

* * *

« إلى التى أشاعت فى حياتى
« روحاً كالهواء المنعش
« إلى التى فى كيانى المجبول من الفناء
« أفرغت طعم البقاء

* * *

« إلى نافحة للطيب الذكى
« تتضوع فى معهد الهوى العذرى
« إلى مجمرة متروكة يتصاعد منها البخور
« خفية تحت جنح الديجور

* * *

« هيهات أيها الحب النزيه الصريح
« أوفيك حقك من الوصف الصحيح
« يا حبة المسك الخافية الثاوية
« فى قرارة نفسى الباقية

* * *

« إلى أحب النساء ، إلى أجمل النساء
« إلى التى كانت بهجتى وصحتى
« إلى الملاك ، إلى المعبود الخالد
« تحيتى فى الخلود .

* * *

ولكن هذه الروحانية التى كانت تشب وتخبو فى نفس بودلير ، وتظهر وتستتر فى شعره ، تذكرنا بذلك، الصراع الأبدى بين الظلمة والنور ، سيان فى الكون الكبير أو فى الكون الصغير ، خارج أنفسنا أو فى أنفسنا . ولقد كابد شاعرنا هذا الصراع منذ حداثته إلى ساعة منيته ، وظل منه معذباً بالجسد والروح . ولكن بودلير الإنسان والفنان كان يعرف مدى ما أفاده من هذا الصراع ومقدار دينه لمحنة الألم ، فى تعميق حسه وخلاص نفسه :

تبارك يارب سوطُ النِقَمْ
تبــارك يا أبتــاه الألمْ
فلم تك نفسىَ بين يدَيْك
بألعوبةٍ من هوانٍ لديْك
تعاليتَ فيما اقتضتْ حكمتُك
وقُدِّست فيما ارتضت رحمتك

مكانة بودلير وأثره فى الأدب

حين ظهر « ديوان أزاهير الشر » قال كبير شعراء العصر وقتئذ « فيكتور هيجو » عن صاحبه إنه أحدث فى الشعر انتفاضة جديدة . ولا نبالغ إذا قلنا : إنه لم تنقض على وفاة بودلير عشر سنوات حتى أخذ يتأثر الشعر الفرنسى كله تأثراً مباشراً أو غير مباشر بهذه الانتفاضة التى سرت رجفتها إلى نخـاع العديد من الأجيال ، مع اختلاف فى مدى الاعتراف بذلك التأثر والتسليم به . والسبب فى أن تأثير بودلير لم يظهر حق ظهوره إلا بعد وفاته ، يرجع إلى ما كان ينقصه من الجرأة على فرض نفسه على من حوله من أبناء عصره ، وإلى طبيعة رسالته الفنية التى كانت من العمق والصدق غامضة متناقضة غير محدودة ، ومن ثمة لم يتح لشاعرنا فى وسطه أن يحشد تلك القوة المتولدة عن الإعجاب والفهم ، ويخلق منها ذلك الجو الجماعى الذى يكفل للفنان فى حياته عصبية من الأنصار والمريدين المتأثرين. وأياً كانت الحال ، فإن تأثير بودلير بعد وفاته كان شديداً ، كما كان مطرد الزيادة . ويلاحظ أن تأثير بودلير يتولد فى النفوس خفياً أول الأمر ، وقد يظل خفياً ، وعلى غير وعى من المتأثرين به بحكم كونهم من متوسطى الذكاء أو بحكم شهرتهم التى تحول دون اعترافهم بفضل بودلير عليهم ، ولعل أول من سيطر عليهم بودلير حق السيطرة وظهرت آثار تأثيره فيهم ظهورها المبين هو الشاعر المشهور « بول فرلين Paul Verlaine » ، ومن عجائب الحياة أن هذا بعينه ما جعله يقتصد فى الكلام عمن كان له القدوة والإمام ، فلم يأت فى وصفه — حين وصفه — إلا بالعبارات المبتذلة على كل لسان : « كان بودلير كاتباً مبرزاً وشاعراً كبيراً ، ولا حاجة بنا إلى مزيد من القول لتوكيد ذلك . وإن النصاعة العجيبة فى أسلوبه ، وشعره البراق المتين السلس ، وخياله القوى النافذ التأثير ، وفوق هذا جميعه تلك الحساسية المرهفة دائماً ، العميقة فى أغلب الأحيان ، القاسية فى بعض الأحيان ، كل هذه الصفات تكفل لشارل بودلير مكانه بين صفوة مفاخر الأدب فى زماننا ، مع استثناء بلزال Balzac ، وفيكتور هيجو بطبيعة الحال .

وعلى العكس من ذلك كان موقف الفتى الشاعر « أرثر رامبو Arthur Rimbaud » صديق فرلين ، فقد كان أول من حيًّا بودلير باللهجة التى تناسب عظمة شأنه وحقيقة مقدرته ، فهو رب من الأرباب ، وأول أهل البصيرة والكشف ، وملك الشعراء .

ونذكر ممن تأثروا بشاعرنا قطباً من أقطاب الرمزية قبل هذين ، وهو : « اسطفان ما لارميه Stéphane Mallarmé » الذى يذكر قراؤه – ولا ريب – بهذه المناسبة قصيدته « قبر شارل بودلير Tombeau de Charles Baudelaire » بيد أن الرمزية الغامضة عند مالارميه قد فتحت للكثيرين من الشعراء بعده الطريق على مصراعيه لاتخاذ الرمزية وسيلة سهلة ميسورة للتمويه على من يسهل التمويه عليهم من القراء ، باصطناع لهجة مبهمة يعتمد الشاعر فيها على تأثير كل لفظ فى ذاته والجمع بين هذه الألفاظ فى تراكيب تخلب القارئ وتروعه دون أن يحصل ما وراءها .

ولقد امتد تأثير شاعرنا بودلير رائد الرمزية من حيث المضامين المعنوية إلى الكثيرين بعد هؤلاء ، سواء جاء تأثيره مباشراً أو عن طريق هؤلاء أنفسهم . ولقد نوه بهذا التأثير أكثر من ناقد شهير ، حتى من بين من كان يغلب عليهم الفتور من ناحيته ، ومنهم « جيل ليمتر Jules Lemaître » الذى لم يسعه مع ذلك إلا أن يقول « إن بودلير يتوفر لديه بقدر كبير ما ينقص غيره ممن يكبرونه ويتقدمون عليه ، ونعنى به ذلك الإحساس ، وذلك الاهتمام ، وذلك الفزع من السر الغامض الذى يكتنفنا ... »

بيد أنه ليس هنالك أكثر دلالة على مدى تأثير « بودلير » فى الزمن الأخير من كلمة للناقد الشهير « برونتير Ferdinand Brunetière » أرسلها فى لهجة حانقة كاللعنة الساخطة المحرقة . ونحن إذ نثبتها هنا ، لانثبتها من قبيل الموافقة ، بل باعتبارها – كما أسلفنا القول – أقوى الشواهد الناطقة القاطعة على ما بلغه شاعرنا من استفحال الشأن وغلبة السلطان فى الأزمنة الحديثة .

« إن بودلير أحد الأصنام المعبودة فى هذا الزمن ، وهو أشبه ما يكون بصنم شرقى ، فظيعٌ شائهُ الصورة ، وقد زاد فى شناعته الطبيعية ما أضفى عليه من الأصباغ الغريبة . ومعبد هذا الصنم المعبود من أكثر المعابد زحاماً .

والفكرة السائدة اليوم عند معظم النقاد أنه يمكن القول ، مع بعض المبالغة أن الشعر الفرنسى فى جملته يمكن تقسيمه إلى قسمين : ما قبل بودلير ، وما بعد بودلير . وهذا غاية ما يمكن أن يقال للتعبير عما أصبح لشاعرنا ، من المكانة والتأثير فى العصر الحاضر .



رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم

بقلم

الدكتور زكى نجيب محمود

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة

١ — حياته وكتبه

ولد ديفدهيوم فى أدنبره — بأسكتلنده — فى السادس والعشرين من أبريل عام ١٧١١ من أسرة وسط بين الفقر والغنى ، ومات أبوه وهولم يزل بعد رضيعاً ، ولسنا ندرى كيف تلقى ديفد تعليمه ولاأين فكل مايرويه لنا فى كتابه « حيـاتى » لايزيد على شذرات قليلة لاتكون من صورة نشأته إلا جانباً ضئيلا ، وكم كنا نود أن يسهب فى ذكر العوامل التى أثَّرت فى تكوينه حتى استطاع أن يخرج كتابه الرئيسى « رسالة فى الطبيعة البشرية » قبـل أن يبلغ الخامسة والعشرين من عمره ، بل إن فكرته قد اختمرت كلها فى عقله — كما يقول — وهولم يزل طالباً لم يبلغ العشرين ، إننا قد نتصور أمثال هذا الإنتاج المبكر فى عالم الفن أو العلوم الرياضية ، لأنها أمور قد تجىء بها لمعة من بصيرة موهوبة ، أما الفلسفة فالأرجح ألا تتكامل لصاحبها إلا بعد عمر تهيأ له فيه فرصة التأمل الطويل والدراسة المتشعبة والمقارنات الكثيرة

لكن ليكن من نشأة صاحبنا مايكون ، فحسبنا فى هذا المقام أن نعلم أنه فى صدر شبابه قد أنتج هذا الكتاب ليذيع به فى الناس فلسفة مبتكرة غيرت مجرى الفكر الفلسفى من بعده ، ومازال تغيره حتى يومنا هذا ، ولقد تشبثت به الفكرة الجديدة التى عارض بها مألوف الفلسفة فى عصره ، تشبثاً لم يستطع معه أن يزاول عملا يرتزق منه ، فاكتفى بدخله الضئيل ، ليحيا حياة الشظف بحيث ينصرف بجهده إلى الدرس والتأمل ، وأين يكون ذلك ؟ إن فيلسوفنا الشاب ليرحل عن بلاده قاصداً إلى فرنسا ، ثم يُلقى رواسيه فى قرية هادئة هى « لافليش » التى عرفت بكليـة الجزويت التى كان ديكارت قد تخرج فيها ، وهناك فرغ هيوم من كتابه « رسالة فى الطبيعة البشرية » الذى وصفه عندئذ فى خطاب منه إلى صديق فقال : « إنه مشروع ضخم وضعتُ خطته قبل أن أبلغ الحـادية والعشرين ، وأنشأته قبل أن أتم الخامسة والعشرين »

أما وقد أتم هيوم « رسالته » فلم يعـد هناك مايدعوه إلى إطالة الإقامة فى « لافليش » ، فغادرها

إلى جولة قصيرة فى أنحاء مختلفة من فرنسا ، ثم عاد إلى لندن فى سبتمبر من عام ١٧٣٧ ، وهناك أخذ يسعى عند الناشرين ، حتى نشر له الجزءان الأول والثانى من « الرسالة » عام ١٧٣٩ ، ثم نشر الجزء الثالث والأخير بعد ذلك بعام ، وكان وهو فى انتظار النشر لا ينفك مراجعا لما كتب ، ليخفف من الآراء الدينية والأخلاقية ، وليصقل الأسلوب ويصلح العبارة ، ومع ذلك الحرص كله فقد أسف فيما بعد أسفاً شديداً على تسرعه فى النشر لأنه رغم هذا الحرص وهذه العناية ، فقد صدرت « الرسالة » وفيها كثير من فجاجة الشباب وسذاجته ، وفى هذا يقول «لقد عاودنى الندم مئات المرات ومئاتها على تسرعى فى النشر » وتراه يعلل هذا التسرع تارة بأنه خشى أن يسبقه سابق إلى نشر أفكار شبيهة بأفكاره ، وكان يريد لنفسه أن يكون أول من يعلن هذا الطريق الفلسفى الجديد ، وتارة أخرى بأنه خجل أن يظهر أمام أهله وأصدقائه بمظهر من أضاع وقته سدى .

وصدرت « الرسالة فى الطبيعة البشرية » A treatise of Human Nature لا تحمل اسم صاحبها ولا أى اسم آخر من أسماء العظماء الذين اعتاد المؤلفون أن يستندوا إليهم ؛ فقد أراد هذا الفيلسوف الشاب أن يواجه القارئ بكتابه مواجهة مباشرة فيرفعه أو يخفضه تبعاً لما يراه فى ذاته من قيمة كبيرة أو صغيرة ، غير متأثر باسم أحد ؛ لكن وا أسفاه ، فقد « ولدت الرسالة ميتة من المطبعة ، لم تستثر حتى ولا الهمس بين من يتحمسون لها » — على حد قول هيوم نفسه عنها — مع أنه كان يظن أن عالم الفكر سيرتج لها ارتجاجاً ، لأنها فى الحق قد جاءت بالمبتكر الجديد ؛ فضاق الفيلسوف الشاب نفساً لهذه الهزيمة النكراء ؛ إذ ما غناء فكرة جديدة لا تجد لها بين الناس قارئاً ؟ لا ، بل إن الأمر لم يقف عند حد امتناع الرواج ، فجاوزه إلى اضطهاد من يقرأ هذا الكتاب من طلاب الجامعات ! وإنه ليروى فى هذا الصدد أن آدم سمث (عالم الاقتصاد) كان يدرس الفلسفة عندئذ فى كمبردج ، فرآه المشرف عليه هناك يطالع « رسالة » هيوم ، فوجه إليه أشد اللوم لأنه يقرأ كتاباً بعيداً عن العرف الجامعى فى طريقة البحث وأسلوب التفكير .

وبعد أعوام يائسة ، عاود صاحبنا الأمل من جديد ، فصمم على أن يتناول كتابه بالمراجعة والتعديل ، معترفاً بأنه قد تهور فى نشره مستعجلا شهرته ، وفى ذلك يقول : لقد اقترفت خطيئة يقترفها كثيرون ، وأعنى بها حماقة الذهاب إلى المطبعة قبل الأوان » ؛ ولكى يكفر عن هذه الخطيئة أعاد كتابة أجزاء الرسالة الثلاثة ، بحيث أراد أن يخرج كل جزء منها فى كتاب مستقل ، بعد أن يراجعه ويجوده ، وبدأ بالجزء الأول الخاص بالإدراك العقلى ، فأخرجه فى كتاب مستقل وأطلق عليه اسم « بحث فى العقل البشرى » An Enquiry Concerning Human Understanding ؛ ذلك أن هيوم كان فى « الرسالة » طموحاً مسرفاً فى طموحه ، فأراد أن يطبق فى كتاب واحد مبدأه الجديد على شتى نواحى الطبيعة البشرية من عقل وعاطفة وسلوك ؛ لكنه أراد الآن أن يخرج كل موضوع من هذه الموضوعات الثلاثة — وهى التى تكوّن على التوالى أجزاء « الرسالة » الثلاثة — فى بحث خاص مستقل ؛ وبدأ تنفيذ مشروعه الجديد « بالبحث فى العقل البشرى » — كما أشرنا — الذى كانت مادته هى نفسها مادة الجزء الأول من « الرسالة فى الطبيعة البشرية » لكنه اختلف عنه فى وضوح العبارة وجودة العرض ، فأحسن النقاد لقاءه هذه المرة ، حتى لقد أخذ هيوم على الفور فى تنفيذ الخطوة الثانية من مشروعه الجديد ، وهو إعادة نشر أجزاء « الرسالة » فى كتب مستقلة ، فأخرج سنة ١٧٥١

كتابه الثانى « بحث فى مبادئ الأخلاق » Enquiry concerning the Principles of Morals ، يعيد به مادة الجزء الثالث من أجزاء « الرسالة » ؛ فجاءالعرض فى هذه المرة أيضاً أجود وأوضح ؛ وأما الجزء الثانى من أجزاء « الرسالة » وهو الجزء الخاص بالعواطف، فلم يحدث أن أخرجه فى كتاب مستقل كما كان يعتزم له . واكتفى بنشر بعض مادته فى مقالة .

واعجبْ لهذا الفيلسوف الذى غيرّ مجرى الفلسفة من بعده ، يتقدم مرتين إلى جامعة أدنبره ليشغل منصب الأستاذية فيها ، فَيُرَدُّ فى المرتين ، فيتجه باهتمامه وجهة أخرى هى كتابة التاريخ ، فكان أن أخرج كتاباً من ثلاثة مجلدات يؤرخ فيه لبلاده على صورة فريدة ، وهى أن يكرّ بالتاريخ راجعاً من نهايتـــه إلى بدايته ، محاولا أن يقف من الموضوع موقفاً محايداً لا يتأثر بأهواء النزعة الوطنية ونزواتها .

ولا نستطيع أن نكتب موجزاً للحياة الفكرية التى عاشها هيوم ، دون أن نشير إلى علاقته بجان جاك روسو ، فقد عمل هيوم بضعة أعوام موظفاً فى السفارة البريطانية بباريس ، عرف خلالها أئمة الفكر فى فرنسا ، إما معرفة باللقاء المباشر أو معرفة بالتراسل ، ومن هذا الصنف الثانى كانت معرفته بروسو أول الأمر ، فعرف منه أنه يود لو ارتحل إلى إنجلترا ليقيم بهـــا حيناً ، فكتب له من فوره يبدى له استعداده أن يهئ له وسيلة السفر والإقامة ، واتفق الفيلسوفان على موعد يلتقيان فيه ليسافرا معاً إلى إنجلترا بعد أن أعدّ هيوم لصديقه الفرنسى أسباب الإقامة ؛ وفى يناير سنة ١٧٦٦ وصل الزميلان إلى لندن ، لكن الصداقة بين الرجلين لم تلبث أن انقلبت عداوة ما تزال حتى يومنا هذا موضع بحث لكشف غموضها ؛ ولقـــد كتب روسو مقالا عنيفاً يهجم به على صديقه القديم وعدوه الجديد ، فاضطر هيوم لكتابة مقال يرد به ، وانتهز ناشر هذه الفرصة النادرة ، فنشر المقالين معاً فى كتيِّب ما لبث أن ذاع ذيوعاً واسعاً ، ولا عجب فقد اجتمع بين جلدتيه رجلان من معدنين مختلفين أشد اختلاف ؛ فأما روسو فأبرع أسلوباً وأحمى شعوراً ، وأما هيوم فأقوى حجة وأعمق نظراً ، فكأنما جاء هذا الكُتَيِّبُ العجيب مناظرة بين العاطفة الملتهبة والعقل النافذ .

وانتهت معركة الحياة بفيلسوفنا ديفد هيوم إلى عودته إلى وطنه ، حيث أقام أخريات سنيه فى إدنبره التى كانت يومئذ تزخر برجال الأدب والفلسفة ، ثم أخذته العلة المستعصية ، وعرف أن الأجل قد دنا من ختامه ، فكتب سيرة لنفسه فى كتاب « حياتى » ومات فى الخامس والعشرين من أغسطس سنة ١٧٧٦ ، موصياً بمكان دفنه وبالعبارة التى تكتب على شاهد قبره ، فلم يشأ أن يكتب على الشاهد إلا اسمه وتاريخ مولده وتاريخ موته .

وفيما يلى قائمة بمؤلفاته :

١ — رسالة فى الطبيعة البشرية (١٧٣٨) ولها عدة طبعات ، أهمها الطبعة التى نشرها « سِلْبِى بِجْ » (L. A. Selby-Bigge) لما فيها من فهرس مفصل دقيق .

٢ — بحث فى الفصل البشرى (١٧٤٨) وهو إعادة عرض لمادة الجزء الأول من أجزاء « الرسالة ».

٣ — بحث فى مبادىء الأخلاق (١٧٥١) وهو إعادة عرض لمادة الجزء الثالث من أجزاء « الرسالة ».

وأهم طبعة لهذين الكتابين هى الطبعة التى نشرها « سِلْبِى بِجْ » لأنه قدم لها بمقدمة طويلة قارن فيها بين المادة التى وردت فيهما والمادة المقابلة لها فى « الرسالة » .

٤ — مقالات أخلاقية وسياسية (١٧٤٥) .

٥ — تاريخ بريطانيا العظمى

٦ – التاريخ الطبيعى (١٧٥٦ – ٦١)
٧ – بحوث سياسية (١٧٥٦ – ٦١)
٨ – محاورات فى الديانة الطبيعية – وقد نشر بعد موته
٩ – حياتى
١٠– خطابات ديڤد هيوم
وقد جمعت هذه المؤلفات كلها فى مجموعة نشرها Green and Grose

٢ – عرض لكتاب « رسالة فى الطبيعة البشرية »

(ا) تحليل الإدراك العقلى

موضوع الجزء الأول من أجزاء « الرسـالة » الثلاثة هو المعرفة العقلية التى يحصّلها الإنسان : كيف يحصّلها وما قوامها ؛ والرأى عند هيوم فى ذلك هو أن المصدر الوحيد الذى لا مصدر سـواه لمعرفتنا بأسرها ، مهما تنوعت موضوعاتها ، هو الحواس بما تنطبع به من انطباعات مباشرة ، كما تنطبع العين – مثلا – ببقعة من اللون أو كما تنطبع الأذن بنبرة من الصوت ؛ ولا يقتصر الأمر فى هذا على الحواس الظاهرة وحدها ، بل يضاف إليها كذلك الحواس الباطنة التى تجعلنـا نحس ما يجيش فى أنفسنا من الداخل من انفعالات ؛ حتى إذا ما زال المؤثر المسبِّب لهذه الانطباعات ، وبقيت آثارها ، كانت هذه الآثار الباقية لدينا هى ما يطلق عليه هيوم اسم « الأفكار » ؛ فإذا قلنا – إذن – المعرفة كلها عند هيوم تنحلُّ إلى انطباعات حسية وأفكار ، كنا كمن يقول إن المعرفة ترتد كلها إلى انطباعات حسية ، ما دامت الأفكار هى تلك الانطباعات نفسها بعد أن غابت مؤثراتها الخارجية ، وأصبحت صوراً ذهنية أو قل أصبحت ذكريات لما كان قد حدث للحواس حدوثاً مباشراً .

والفرق بين الحالتين – حالة الانطبـاع الحسى المباشر وحالة الفكرة التى تتخلف عنه – هو فرق فى النصوع والوضوح ؛ فليس منا من لا يعرف الفرق بين إدراك الحرارة – مثلا – ساعة لسعة الجلد بالشئ الحار ، وبين إدراكها عند ما نستعيد ذكرى ما قد حدث ؛ فالثانية هى صورة من الأولى لكنها محال أن تبلغ مبلغها فى الوضوح ؛ فالتفرقة إذن واضحة بين إحساسى بالشئ حين أكون على صلة مباشرة به وبين صورته أستعيدها فى ذهنى حين لا يكون الشئ نفسه قائماً على مشهد منى أو مسمع أو ملمس . وهيهات أن يختلط الأمر على أحد بين هذين الوجهين . فلا يدرى، أهو بصدد انطباع حسى مباشر أم بصدد فكرة ؛ اللهم إلا إذا اختلَّ المرء عن مرض أو جنون ؛ فعندئذ فقط قد تتشابه علينا الحالات فلا ندرى أيكون ما ندركه إحساساً لشئ قائم فعلا أم تصوراً لفكرة فى رءوسنا بغير أصل خارجى يقابلها لحظة الإدراك .

وإذن . ففى مستطاعنا أن نقسم إدراكاتنا العقلية قسمين ، على أن يكون أسـاس القسمة هو درجة الوضـوح وقوة الأثر ؛ وإلا فلو نظرنا إلى تلك الإدراكات من حيث طبيعتهـا لكانت كلها نوعاً واحداً هو ما تنطبع به الحواس ؛ فإذا جعلناها قسمين على أساس التفاوت فى درجة الوضوح . أطلقنا اسم « الانطباعات » على أكثرها وضوحاً وأقواها أثراً . واسم « الأفكار » على أقلها فى الوضوح وأضعفها فى الأثر ؛ فسمعك شيئاً أو رؤيته أو لمسه . وكذلك حالاتك الداخلية من حب وكراهية ورغبة وإرادة .

تكون « انطباعات » حين تكون جلية واضحة عميقة الأثر أثناء مباشرتها وممارستها ؛ ثم تكون هى نفسها « أفكاراً » حين تستعيدها فيما بعد باهتة اللون خافتة الصوت ضعيفة الأثر .

وعلى ذلك فلن نجد بين أفكارنا فكرة واحدة لا يمكن تعقبها إلى الانطباع أو الانطباعات التى كنا قد أحسسناها من قبل إحساساً مباشراً ، نعم يستطيع الفكر أن يركِّب من حصيلته الحسية ما شاء من مركّبات تجئ وكأنما هى لا تشبه كائنات الواقع فى شىء ، مما يوهم المتعجل أنللفكر مصادر غير المعطيات الحسية ؛ لكن هذه المركّبات الذهنية لو حللناها لوجدناها دائماً ترتد إلى عناصر مما جاءنا عن طريق الحواس بطريق مباشر ؛ فقد يصور الإنسان لنفسه — مثلا — جبلا من ذهب ، ثم يقول : أين فى الدنيا الواقعة مثلُ هذا المخلوق الذى خلقتُه بفكرى ؟ لكنه فى الحقيقة لم يصنع سوى أن ركّب كائناً جديداً من أصلين حسيّين هما الجبل والذهب ، فقد رأى جبلا وشهد ذهباً ؛ لا بل إنك لتستطيع أن تشطح بخيالك إلى ما هو أبعد من ذلك ، فتصور لنفسك حصاناً يتحلى بالفضيلة ، لكنك ستكون عندئذ ما تزال فى حدود خبراتك المباشرة ، فقد رأيت حصاناً بالعين ، وشهدت أفعالا أطلق عليها اسم الفضيلة ، ثم جئت الآن تؤلف بين الخبرتين .

ومن الشواهد التى تؤيد القول بأن كل فكرة فى رءوسنا يمكن ردّها إلى أصولها الحسية ، أن من حُرِم حاسةً حُرِم الأفكار التى كان يمكن أن تتركّب من الانطباعات الواقعة على تلك الحاسة المفقودة ؛ فالأعمى لا يعرف ما اللون ، والأصم لا يعرف ما الصوت ، فرُدَّ للأعمى بصره وللأصم سمعه تفتحْ لهما طريقاً جديداً تنساب إليهما منه أفكار لم يكن لهما بها عهد ؛ ومن هذا القبيل أيضاً أن تكون الحاسة المعينة سليمة لكنها لا تقع على شئ بعينه ، كأن تكون أنت سليم البصر لكنك لم ترَ الشىء الفلانى ، فعندئذ لا يصبح ذلك الشىء جزءاً من فكرك ؛ أو أن تكون سليم الذوق لكنك لم تذق طعاماً معيناً ، فعندئذ يستحيل عليك تصور مذاقه ، وهكذا ؛ وليس الأمر فى هذا مقصوراً على الحواس الظاهرة من بصر وسمع وغيرها بل هو كذلك واقع بالنسبة إلى حواسنا الباطنية التى ندرك بها حالاتنا الوجدانية ؛ فمن الناس من لا يعرف كيف تكون العاطفة التى تدفع صاحبها إلى القسوة ، ومنْ طُبِـعَ على الأنانية لا يتصور كيف تكون عاطفة الإيثار .

وبناء على هذا الأساس فى تحليل الأفكار وردّها إلى أصولها الحسية ، يكون لدينا مقياس نقيس به الفكرة لنتبين عناصرها ومقوماتها ؛ فماذا لو عثرت على فكرة استحال عليك أن تردّها إلى أصولها الحسية ؟ إنه لا مفر عندئذ من التسليم بأنها لا تعدو أن تكون مجرد لفظة تقال دون أن يكون لها « معنى » أى دون أن يكون لها مقابل من الحقيقة تشير إليه : وإن أمثال هذه الأفكار التى لا ترتد إلى أصول حسية ، لتكثر عند الفلاسفة الميتافيزيقيين ؛ فلا يخدعنّك أن تجد الفيلسوف الذى يستخدم أمثال هذه الأفكار المزعومة يُعَرِّفها ويحددها بسلسلة من اللفظ ، لأن الانتقال من لفظة إلى لفظة دون أن تنتهى بنا السلسلة إلى الأصل الحسى الذى بدأت عنده ، لا يدل إلا على أن المفكر بغير رصيد من خبرة مباشرة تؤيد أفكاره ، ولا غرابة أن يجىء الفكر عندئذ غامضاً ؛ وإن أى غموض يكتنف أفكارنا لينقشع إذا ما رددنا الفكرة إلى أصولها الحسية التى هى خبراتنا المباشرة .

ويلزم عما أسلفناه أن الفكرة فى رءوسنا إما أن تكون بسيطة أومركبة ، والبسيطة هى التى لا يمكن تحليلها ، أعنى هى التى تكون صورة متخلفة عن انطباع

واحد معين ، كفكرتي – مثلا – عن اللون الأصفر وأما الفكرة المركبة فهي التي لا يمكن تحليلها إلى عناصر بحيث يكون كل عنصر صورة بسيطة متخلفة عن انطباع حسي معين ، كفكرتي عن « البرتقالة » يمكن تحليلها إلى لون وطعم ورائحة وشكل الخ ؛ ومالا يرتد على هذا النحو إلى مراجعه الحسية المباشرة يكون مجرد لفظ نردده بغير معنى .

لكن هذا القول يسلمنا إلى مشكلة عويصة ، هي كيف نفهم الألفاظ الكلية المجردة برغم أنها في ذاتها لاتشير إلى انطباعات جزئية حسية معينة ؟ خذ كلمة « إنسان » فماذا يرد إلى ذهنك مما تعده أصلا لهذه الكلمة ؟ إن من صادفتهم في حياتك كلها من أفراد الناس مختلفٌ بعضهم عن بعض ، فلاهم ذوو طول واحد ولا جنس واحد ولا مجموعة واحدة من العادات السلوكية ، لكن هؤلاء الأفراد المختلفين هم وحدهم الذين انطبعت بهم حواسك انطباعا مباشراً ، فإذا كانت الفكرة ذات المعنى هي التي يمكن ردها إلى انطباعات بعينها ، فإلى مَنْ مِنْ هؤلاء الأفراد ترد فكرة « إنسان » في كليتها وتجريدها ؟ أتردّها إلى فلان ممن صادفوك ؟ لكن فلانا هذا مختلف عن كل مَنْ عداه من الناس من حيث الانطباعات التي جاءت إلى حواسك عنه ، فإذا جاز لك أن ترد فكرة « إنسان » إلى هذا الفرد من الناس ، فكيف يجوز لك بعد هذا أن تردّها هي نفسها إلى غيره من الأفراد برغم اختلافهم عنه في انطباعاتك الحسية ؟ قد تقول ولكن أردّ فكرة « إنسان » إلى ماهو مشترك بين هؤلاء الأفراد ، فلا أردها – مثلا – إلى لون معين أو إلى سلوك معين أو إلى طول معين ، بل أردها إلى الصفات التي نجدها في كل فرد من الناس ؛ ولكن ذلك يهدم المذهب من أساسه ، لأنه يقتضينا أن نجاوز حدود الخبرة الحسية المباشرة ، إذ الخبرة المباشرة لاتقدم إلينا إنساناً بغير لون وبغير طول حتى يجوز لنا أن نقول إننا نردّ فكرة «الإنسان» إلى أصل حسي مجرد من اللون والطول ، فلكيلا لاناقض أنفسنا لا بد أن نرجع فكرة « إنسان » إلى الانطباعات الحسية كما جاءت ؟ وما دامت لم تجئ إلا عن هذا الفرد بعينه أو ذلك الفرد بعينه ، فلا مندوحة لنا عن أن نجعل الاسم الكلي المجرد مشيراً إلى واحد فقط من هؤلاء الأفراد .

وهذا هو مايفسر به هيوم الأسماء الكلية المجردة ؛ فالاسم من هذه الأسماء إنما يشير إلى صورة ذهنية جزئية (أو إلى « فكرة » باصطلاح هيوم) على أن تكون هذه الصورة بدورها نسخة من انطباع حسي معين كنا قد انطبعناه في خبراتنا المباشرة ، والانطباع لا يكون بالطبع إلا لمؤثر جزئي بكامل فرديته ، لاتعميم فيه ولا تجريد ، فالفكرة المجردة « إنسان » – كمايقول هيوم – تمثل أفراد الناس في مختلف أحجامهم وصفاتهم ، ولا يتم لها هذا التمثيل إلا بإحدى وسيلتين فإما أننا نحشد في رءوسنا صوراً لجميع أفراد الناس الذين صادفناهم ، ثم نشير إلى هذا الحد كله بكلمة « إنسان » وإما أننا نكتفي بصورة واحدة من تلك الصور الكثيرة ، صورةٍ واحدةٍ لفرد واحد معين ، فتكون هي المعنى الذي نشير إليه حين نستخدم كلمة « إنسان » ، ولما كانت الوسيلة الأولى مستحيلة على العقل الإنساني ، فلم يبق إلا الوسيلة الثانية ، وهي أن نتخذ أحد الأفراد ممثلا لبقيتهم .

هكذا يتخلص هيوم من مشكلة الأسماء الكلية ، بأن جعل كل اسم منها مشيراً إلى صورة جزئية واحدة تمثل جميع أشباهها ، وبهذا يمكن رد فكرتها إلى أصلها الحسي الجزئي المفرد ؛ وبقي عليه أن يبين لنا كيف تلتئم الأفكار البسيطة داخل الرأس بعضها مع بعض بحيث تتكون منها الأفكار المركبة ، فكانت وسيلته إلى بيان ذلك أن قال إن ترابط الأفكار على

هذا النحو يتبع قوانين معينة ، وهى ثلاثة : التشابه ، والتجاور فى زمن الحدوث أو فى مكانه ، ورابطة العلة والمعلول ، أى أن الفكرة المعينة تستدعى زميلتها إذا كان بينهما تشابه ، أو إذا كانتا قد وقعتا فى لحظتين من الزمن متتابعتين ، أو وقعتا معاً فى لحظة واحدة ، أو إذا كانتا قد وقعتا فى موقع واحد من المكان أو فى موضعين متقاربين ، وكذلك تدعو الفكرة فكرة أخرى إذا كانت علة لها أو معلولة لها ، فرؤيتك صورة تستدعى إلى ذهنك صاحب الصورة لما بين الأصل وصورته من تشابه ، وذكرك مسكناً يستدعى المسكن الذى يجاوره لما بينهما من تجاور مكانى ، وتفكيرك فى جرح يستلزم تفكيرك فى الألم الذى يصاحبه لما بينهما من علاقة العلة بمعلولها .

ومن أهم المشكلات التى تعرض لها هيوم ، مشكلة « الهوية » التى بفضلها نقول عن شىء ما إنه هو هو برغم تعاقب اللحظات وتعاقب الانطباعات الحسية التى نستقبلها منه ، فإذا كان هذا المكتب الذى أمامى يرسل إلى حواسى لمعات من الضوء ولمسات من الصلابة تجتمع معاً داخل الرأس لتتكون منها فكرة مركبة هى ما أسميه بكلمة « مكتب » ، فلا بد لنا من مبدأ يفسر لنا اعتقادنا بدوام وجود شىء معين فى الخارج ، هو الذى يبعث إلى الحواس بهذه الرسائل المتعاقبة ؛ فعلى أى أساس أحكم بأن ذلك الشىء موجود فى الخارج مع أن كل ما لدى عنه هو انطباعات حسية ، ثم على أى أساس أحكم بأن ذلك الشىء نفسه مستمر فى وجوده حتى ولو خرجت من الفرقة ولم تعد حواسى تتأثر بانطباعاته عليها ، وأخيراً على أى أساس أقول إنه هو هو المكتب نفسه كلما وقع بصرى عليه ؟ ألا يجوز أن يكون هناك مكتب آخر شبيه كل الشبه بالمكتب الأول ، وضع مكانه أثناء غيابى من الغرفة .

إن كل هذه الاعتقادات منى عن المكتب إنما ترتكز على مبدأ يجعل وجود المكتب مستقلا عن إدراكى له ، ومن ثم فإننى أحكم بوجوده حتى ولو لم أكن أراه ولا ألمسه ، ثم أحكم بأنه مكتب واحد حتى ولو كنت أعاود رؤيته حيناً بعد حين ؛ وذلك المبدأ هو مبدأ تكوين العادات عند الإنسان ، فلو كان ارتكازنا على الحواس وحدها لقالت الحواس إننى لا أملك إلا انطباعاتى ولا أدرى إن كان هنالك شىء خارج تلك الانطباعات أو لم يكن ، ولو كان مرجعنا هو العقل لقال العقل إن المقدمات التى بين يدى – وهى سلسلة الانطباعات الحسية – لا تنتج بالاستنباط وحده نتيجة تقول إن مجموعة الانطباعات المتتابعة تكون فى الحقيقة شيئاً واحداً وتأتى كلها من مصدر واحد واحتكامنا إلى العقل لا يضمن لنا أبداً أن يكون الذى نراه الآن ثم نغيب عنه ثم نعود إلى رؤيته لمرة أخرى فى يوم آخر هو هو نفسه الشىء ذاته لم يتغير – لكنها العادة التى تتكون من رؤيتنا لمجموعة جوانب متجاورة أو متتابعة ، فعندئذ إذا ما رأينا جانباً واحداً فقط ورد إلينا بقية الجوانب بحكم العادة ، بحيث تصبح وكأنها متماسكة فى شىء واحد ؛ هذا من جهة ومن جهة أخرى ، فإن صورتها وهى متماسكة تكون شديدة الشبه بصورتها حين أدرك الشىء فى لحظات متباعدة ، حتى ليدفعنى هذا الشبه الشديد بين ما رأيته بالأمس وما أراه اليوم إلى القول بأنه هو هو الشىء نفسه فى الحالتين ؛ ولولا « المادة » التى تشد الشبيه إلى شبيهه لرأيت كل حالة وكأنها مبتورة الصلة بأشباهها ولما أتيح لى أن أقول عن الشىء الواحد إنه واحد ، ولا أقول عنه إنه مستمر فى وجوده شيئاً واحداً .

وبهذا التفسير يستغنى هيوم عن افتراض وجود « جوهر » وراء أعراض الشىء ليضمن للشىء واحديته واستمرار وجوده ؛ فليس الذى يجعلنى أنا شخصياً

« واحداً » هو قيام جوهر غيبي خلف ما يبدو للعيان من سلوكي البدني ، بل إن هذه الواحدية ترتد إلى كون الظواهر التي بدتْ مني يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً يكوّن عند الرائي « عادة » مؤداها أن يتوقع كذا وكذا لو وقع بصره مني على السلوك الفلاني ؛ وكذلك الذي يضمن أن أكون كائناً مستمر الوجود بهوية واحدة هو التشابه الشديد بين النمط السلوكي الظاهر في لحظات مختلفة ،وشدة الشبه كفيلة أن تدمج الأشباه في الخيال دمجاً يجعلها كأنها كائن واحد مستمر .

ونلخص ما أسلفناه لنمضي في الحديث ، فنقول إنه لا أساس لمعرفتنا كلها إلا الانطباعات الحسية ، تلتئم وترتبط داخل رءوسنا وفق مبادئ ترابط المعاني وتداعيها فتكوّن الأفكار المركّبة التي في رءوسنا ؛ وتعوُّدُنا رؤية مجموعة معينة منها متلازمة دائماً ، هو الذي يميل بنا إلى القول بأن لهذه المجموعة مصدراً واحداً مستمراً ذا هوية معلومة — ونمضي في الحديث فنقول إن عملية التفكير بعدئذ إما أن يكون قوامها ربط فكرة بفكرة تقتضيها ، وإما أن يكون قوامها ربط فكرة بأصلها الخارجي؛ أو بعبارة أخرى عملية التفكير إما أن تكون رياضية استنباطية نستولد فيها فكرة من فكرة ، وإما أن تكون متعلقة بأمور للواقع كما هي الحال في العلوم الطبيعية ؛ فأما الصنف الأول فنظري صرفويقينيُّ النتائج ما دامت مستنبطة استنباطاً صحيحاً من مقدماتها ، كأن تقول مثلا إن أربعة مضروبة في خمسة تنتج عشرين ، وإن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين ، ففي حالات كهذه لا نريد إلا أن تكون النتيجة متسقة مع مقدماتها ، وما دامت المقدمات صحيحة فلا بد أن تكون النتائج صحيحة .

وأما الصنف الثاني الذي نطابق فيه بين أفكارنا من جهة والواقع من جهة أخرى فلا يقين فيه ، لأن أي شئ أقوله عن أمور الواقع يجوز أن يكون نقيضه هو الصحيح ؛ فإذا قلت عن ورقة إنها بيضاء ، فما الذي كان يمنع عند العقل أن تكون لوناً آخر لولا التجربة التي دلتني على لون معين دون سواه ؛ وإذا قلت عن الشمس إنها ستشرق غداً كما أشرقت قبل ذلك ملايين المرات ، فإنما أقول ذلك على سبيل الترجيح ، وإلا فما الذي يمنع عند العقل ألا تشرق شمس بعد اليوم ؟ وهكذا ترى الفرق بعيداً بين التفكير العقلي الخالص الذي يولد فكرة من فكرة أخرى تحتويها ، والتفكير المرتكز على الخبرة الحسية .

وإذن فالخبرة الحسية وحدها — لا التفكير العقلي الخالص — هو المصدر الذي نستقي منه علمنا بالواقع ، ويستحيل علينا بغير تلك الخبرة أن نتوقع ما عساه أن يحدث من حوادث عالم الواقع ، وإلا فكيف يمكن لإنسان بعَقْله البحت وبغير خبرة حسية سابقة أن يعلم عن دويّ البارود إذا ما تفجرّ ، أو عن جذب المادة الممغطسة للمعادن ؛ إلا أن ثمة من خصائص الوقائع الطبيعية ما يخيل إلينا أننا مدركوه بغير خبرة حسية ، كالعلاقات السببية بين الأشياء ، فقد يقال إننا بالعقل وحـــده ودون استناد إلى خبرة حسية سابقة نستطيع القول — مثلا — إن كرة من كرات البلياردو لو تحركت وصدمت كرة أخرى لحرّكَتْها ، لكن الأمر في حقيقته هو أن العلاقة السببية إنما تتكون عندنا بحكم عادة تنشأ لدينا من إطراد الارتباط بين الحادثة الأولى والحادثة الثانية اطرادا يجعلنا إذا ما وقعت الحادثة الأولى نتوقع حدوث الثانية ، ودون أن تكون هنالك ضرورة عقلية تقتضي ذلك ، فالعقل البحت وحده لا يستطيع أن يحكم بقوة المنطق الصرف أن حادثة ما كانت مسبوقة بكذا أو أنها ستلحق بكذا ؛ إنما هي التجربة وحدها التي تدلنا على ذلك ، فالحادثة التي هي سبب مستقلة عن الحادثة التي هي مسبَّبٌ ، وتحليل إحداهما لا يدل على الأخرى ، فحركة الكرة

الثانية من كرتى البلياردو حادث قائم بذاته بالنسبة إلى حركة الكرة الأولى ، وليس فى أى من الحركتين أقل علامة تشير إلى ضرورة وجود الأخرى ؛ فاقذف بحجر فى الهواء واتركه غير مستند إلى شيء ، يسقط على الأرض من فوره ، لكن لا بد من خبرة حسية سابقة لأعلم منها هذا التتابع بين الحادثين ، وإلا فليس فى وسع العقل البحت وحده أن يحتم بأن سقوط الحجر إلى الأرض متضمن الضرورة فى كون الحجر موجوداً فى الهواء ، وليس فى حكم العقل ما يمنع أن يستمر الحجر فى صعوده إلى أعلى بدل سقوطه إلى أسفل ، أو ما يمنع أن يتحرك الحجر إثر رميه فى الهواء نحو اليمين أو نحو اليسار ، وما دام العقل لا ينفى أن يتحرك الحجر فى أى اتجاه ، إذن فالخبرة هى مصدرنا فى العلم بأن الاتجاه الفعلى للحجر – بين الممكنات الكثيرة – هو الاتجاه إلى أسفل ؛ إننى إذا شهدت كرة من كرات البلياردو متحركة فى اتجاه كرة أخرى ساكنة ، فهل يقضى العقل المجرد بضرورة أن تتحرك الكرة الأخرى إذا ما مستها الأولى ؟ ألا يمكن عقلا تصورُ أن تسكن الكرتان معاً ؟ ألا يمكن عقلا أن تصدم الكرة المتحركة الكرة الساكنة وبدل أن تحركها تعود هى مرتدة أو تقفز فوقها ثم تسير بعد ذلك فى أى اتجاه ؟ هذه كلها ممكنات لا يرفضها العقل الخالص ، والخبرة السابقة وحدها هى التى تدلنا أيها هو الذى يحدث بالفعل .

(ب) تحليل العواطف

يستخدم هيوم لفظ « العواطف » ليدل به على شتى صنوف الغرائز والدوافع النفسية والميول والرغبات والانفعالات بالإضافة إلى ما نصطلح اليوم على تسميته بالعواطف كالحب والكراهية ، إلا أن هيوم برغم هذه السعة فى معنى « العواطف » فهو لا يريد للفظ أن يشمل الشعور باللذة والشعور بالألم ، لأنه يجعل هذين ضمن الانطباعات الحسية (أى فى الجانب الإدراكى لا فى الجانب الوجدانى) .

والعواطف بالمعنى المقصود عند هيوم تنقسم أنواعاً ، فمنها الشهوات الفطرية التى ينشأ عنها كثير من أنواع الاستمتاع ، كالشهوة إلى الطعام وإلى الجنس مما لا ينبنى على خبرات سابقة ، وتلك هى العواطف الأولية ؛ يليها مجموعة أخرى من العواطف تشترك مع المجموعة السابقة فى أنها مؤسسة على الطبيعة البشرية ، لكنها تعود فتختلف عنها فى كونها تستند أيضاً إلى خبرات سابقة بمصادر اللذة والألم ؛ مثال ذلك رغبتنا فى لون بعينه من الطعام ، فها هنا نجد شهوة الطعام الفطرية مضافاً إليها خبرة سابقة بهذا الطعام المعين المرغوب فيه الآن ؛ وتلى هذه المجموعة الثانية من العواطف مجموعة ثالثة تكون فيها استثارة الخبرة الماضية مصحوبة بأفكار أخرى لا تتصل بالشيء المشتهى صلة مباشرة ؛ ولذلك فهيوم يسمى هذه المجموعة الثالثة من العواطف بالعواطف غير المباشرة ، وهو يحصرها فى أربع : الزهو والضعة والحب والكراهية ؛ وأخيراً هنالك مجموعة رابعة من العواطف هى تلك التى تنشأ فى أنفسنا عند تأملنا للجمال أو القبح الذى يكون فى الأفعال أو الأشياء ؛ فهى العواطف التى نحسها إذ نستمتع برؤية الجميل وننفر من القبيح – ولئن كانت المجموعة الأولى توصف بأنها عواطف أولية لصلتها المباشرة بالغرائز الفطرية كالجوع والجنس ، فالمجموعات الثلاث الأخرى توصف بأنها عواطف ثانوية لأنها بمثابة التفرعات التى تنبنى على

تلك الغرائز لكنها ليست هي نفسها الغرائز .

ويفيض هيوم في تحليل عواطف الزهووالضعة والحب والكراهية ليحدد الفوارق الدقيقة بينها ؛ ثم يتناول آخر الأمر موضوع المشاركة الوجدانية ليحلل كيفية انتقال الحالة الوجدانية من شخص إلى شخص

(حـ) تحليل الأخلاق

هذا هو ثالث أجزاء « الرسالة » ، وهو جزء كان هيوم قد أعاد نشره في كتاب مستقل كما أسلفنا القول في هذا المقال ، وموضوع البحث في هذا الجزء هو : على أي أساس نقيم أحكامنا الخلقية ؟ أنقيمها على أساس المنطق العقلي أم نقيمها على أساس الميول الوجدانية ، هل يكون الحكم على شيء بأنه فضيلة وعلى آخر بأنه رذيلة من قبيل الحكم على شيء بأنه مثلث وأن مجموع زواياه تساوي قائمتين ، أعني من قبيل القضايا العلمية البرهانية التي لا يسع كل ذي عقل منطقي إلا أن يسلم بها ؟ أو يكون من قبيل تأملنا للشيء الجميل نختلف في الحكم على جماله باختلاف أذواقنا وطرائق النشأة التي نشأناها ؟

والرأي في ذلك عند هيوم هو أن الحكم الخلقي قائم على الذوق والعاطفة ، لكنه لابد من قيام العقل بتحليل الموقف الذي نحن بإزائه لكي يتاح لنا الإلمام بعناصره فنقبله أو نرفضه ، أما ان يقال إن الحكم الخلقي قائم على منطق العقل وحده فذلك مردود لأن المعرفة العقلية الصرف هي مجرد إدراك والإدراك وحده لا يقتضي عملا ، على حين أن الجانب الخلقي قوامه إرادة وعمل ، ولذلك كان الأنسب أن نخصص لفظتي «حق» و « باطل » حين نكون بإزاء الأفكار العقلية ، ولفظتي « خير » و « شر » حين نكون بإزاء الحكم على أفعال ؛ إن الأحكام الخلقية تشتمل دائماً على معنى « الوجوب » فيجب على الإنسان أن يفعل كذا وألا يفعل كذا ، و « الوجوب » لا يجيء أبداً نتيجة مستنبطة مما هو « واقع » ، أي أنه لا يستمد أبداً من أحكام العقل ، لأن هذه الأحكام تقرر ماهو كائن ، وإذن فلابد أن نلتمس له مصدراً آخر ، وهذا المصدر عند هيوم هو حاسة يحس بها الإنسان إحساس الرضا عنـــدما يتأمل فعـــلا معيناً ، بحيث لانستطيع أن نجد وراء الرضا شيئاً آخر سوى أنه شعور نحسه ، وبهذا القول يرتد حكمنا على الأفعال بأنها « خير » أو بأنها « شر » إلى إحساسات باللذة في الحالة الأولى وإحساسات بالألم في الحالة الثانية ، على أن تكون اللذة والألم في هذه الحالات من طراز فريد هو الذي يجعلها لذة « خلقية » أو ألما « خلقيا » ومعنى هذا أن « الخير » و « الشر » يصحبان مقولتين أساسيتين في الطبيعة البشرية ، مفطورتين في تلك الطبيعة فطرة الحواس الأخرى من رؤية وسمع ولمس .

وهكذا يبني هيوم مذهبه الأخلاقي على فطرة مجهولة في طبيعة الإنسان ، وهي فطرة الشعور بالرضا أو بالسخط إزاء أفعال معينة ، بشريطة أن يقوم العقل بتحليل المواقف التي نحن بصددها لنتبين حقائقها فينزو فينا ذلك الشعور بالرضا أو بالسخط عن علم بالحقائق دون أن يكون نتيجة مستنبطة منطقياً منها ، وقد يحدث أن ما يُرْضي هو ما ينفع ، لكن ذلك لا يبرر لنا إن نقول أن الفضيلة هي فيما ينفع ، وفي هذا تفرقة بين هيوم وبين أنصار مذهب المنفعة في الأخلاق .

٣ — نصوص مختارة من « رسالة فى الطبيعة البشرية »

١ — فكرة النفس :

هنالك فريق من الفلاسفة يتصور أننا فى كل لحظة نكون على وعى وثيق بما نسميه فينا « نفساً » حتى لنحس وجودها واستمرارها فى ذلك الوجود ، وأننا على يقين يجاوز حدود الأدلة البرهانية من أن تلك النفس تتصف ببساطة التكوين وبالذاتية الكاملة فى آن معاً ، ويزعم هؤلاء الفلاسفة أن أقوى أحاسيسنا ، وأعنف عواطفنا ، بدل أن يصرف أنظارنا عن هذا الرأى ، يزيده رسوخاً وثباتاً ، ويحملنا على أن ننظر إلى تأثيرها على «النفس» بما تحدثه فيها من ألم أو لذة ، وكل محاولة لإقامة برهان آخر تعد إخفاقاً له ، ذلك لأنه محال علينا أن نستمد برهاناً من واقعة — كائنةً ما كانتْ — بحيث نكون منها على وعى يوازى وعينا بالنفس قرباً منا ، كلا ولن نجد شيئاً قط نبلغ فى إدراكه مبلغ اليقين إذا نحن شككنا فى هذا .

غير أن هذه التوكيدات الإيجابية كلها — لسوء الحظ — مضادة لتلك الخبرة نفسها التى يحتكم إليها (أنصار الرأى السابق) برهاناً على صدق ما يقولون ، فليس لدينا أية فكرة عن « النفس » على النحو الذى أسلفنا شرحه ، وإلا فمن أى انطباع حسى أمكن لهذه الفكرة أن تجئ ؟ إنه محال علينا أن نجيب عن هذا السؤال بغير الوقوع فى تناقض ظاهر وإحالة ، ومع ذلك فهو سؤال لا بد من الإجابة عنه ، فلا محيص لنا عن ذلك إذا أردنا أن نجعل فكرة النفس واضحة مفهومة ، إنه لا بد لكل فكرة حقيقية أن تنشأ عن انطباع حسى واحد معين ، لكن النفس أو الذات الشخصية ليست انطباعاً بذاته من الانطباعات الحسية ، بل هى ذلك الشئ الذى يُفترض فيه أنه المرجع الذى تستند إليه انطباعاتنا وأفكارنا على اختلافها . ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين ، للزم أن يظل ذلك الانطباع على حالة دائماً . لا يتغير إبان فترة حياتنا كلها ، لأن المفروض فى النفس أن يكون وجودها قائماً على هذا النحو ، لكن ليس هنالك انطباع واحد متَّصف بالدوام وعدم التغير ، فالألم واللذة ، والحزن والسرور ، والعواطف والإحساسات كلها يتبع بعضها بعضاً ، ويستحيل عليها أبداً أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة ، وإذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحدى هذه الانطباعات أو من غيرها ، وبالتالى فليس هناك فكرة كهذه .

الرسالة ، نشرة سلبى بج ، ص ٢٥١

٢ — فى الأفكار المجردة

لقد أثير سؤالٌ بالغ الأهمية عن الأفكار « المجردة » أو « العامة » أتكون عامة أم تكون جزئية فى تصور العقل لها ؟ ولقد نازع فيلسوفٌ عظيم (يقصد باركلى) الرأى التقليدى فى هذا الصدد ، وقرر أن الأفكار العامة إن هى إلا أفكار جزئية رُبِطتْ باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى ، ويجعلها تستثير — إذا ما لزم الأمر — أفراداً أخرى شبيهة بها ؛ ولما كنتُ أعُدُّ هـذا كشفاً من أعظم وأنفس الكشوف التى تمت إبان الأعوام الأخيرة فى عالم الآداب ، فسأحاول هنا أن أؤيده ببعض الحجج التى أرجو أن تجاوز بالموضوع كل حدود الشك والجدل .

فواضح أننا فى تكويننا لمعظم أفكارنا العامة ، إن لم يكن كلهـا ، نجردها من الكم والكيف بجميع درجاتهما الجزئية ، وواضح كذلك أن الشئ (الذى

نشير إليه بالفكرة العامة) لا يُبْطِل انتماءه إلى نوع معين ، ما قد يطرأ عليه من اختلافات يسيرة فى امتداده المكانى أو الزمانى أو غير ذلك من الخصائص، ولذلك فقد يقال إن ثمة إشكالا صريحاً فيما يختص بطبيعة تلك الأفكار المجردة التى أثارت كل هذا الذى أثارته بين الفلاسفة من تأملات نظرية ، فالفكرة المجردة عن الإنسان تمثل الناس على اختلاف أحجامهم واختلاف صفاتهم ، وهو تمثيل لا تستطيع القيام به إلا باحدى طريقتين : فإما أن تمثل دفعة واحدة كل ما يمكن تصوره من أحجام ومن صفات ، وإما ألا تمثل فرداً جزئياً على الإطلاق ، أما وقد عُدَّ إحالةً أن نتصدى لتأييد الافتراض الأول لكونه يقتضى أن يكون العقل ذا قدرة لا نهائية ، فقد كانت النتيجة المستخلصة غالباً فى صالح الافتراض الثانى ؛ وبهذا كان الغرض هو أن أفكارنا المجردة لا تمثل كما ولا كيفاً فى أية درجة جزئية محددة ، لكننى سأحاول أن أبيّن أن هذا الاستدلال خاطئ ، وذلك – أولا – بالبرهنة على أنه يستحيل استحالة قاطعة على إنسان أن يتصور كمًّا أو كيفا دون أن يكوّن لنفسه فكرةً دقيقة عن درجة ذلك الكم أو الكيف ، – ثانياً – بأن أبيّن بأنه وإن تكن قدرة العقل ليست باللانهائية ، إلا أنه فى وسعنا أن نكوّن فكرة عن كل الدرجات الممكنة للكم وللكيف دفعة واحدة ، على نحو – مهما يكن بعيداً عن الكمال – إلا أنه على الأقل قد يحقق كل الأغراض التى نستهدفها بالتفكير وبالنقاش .

رسالة فى الطبيعة البشرية ،نشرة سلبى بج ، ص ١٧ ، ١٨



الإفادة والاعتبار

فى الأمور المشاهدة والأحوال المعاينة فى أرض مصر

لعبد اللطيف البغدادى

بقلم

الدكتور عبد الحليم منتصر

الأستاذ بكلية العلوم جامعة عين شمس
والمنتدب مديراً لجامعة الكويت

موفق الدين أبو محمد عبد اللطيف بن يوسف بن محمد بن على بن أبى سعد . ويعرف بابن اللبان وبابن نقطة ، ويلقب بالمطجن ، لقصره ودمامة خلقته .

ولد بدار جده بدرب الفالوذج ببغداد سنة سبع وخمسين وخمسمائة وحين استوى عوده شغله أبوه بسماع الحديث ، فسمع من ابن البطى أبى الفتح محمد بن عبد الباقى وابن زرعة طاهر بن محمد القوسى وأبى القاسم يحيى بن ثابت الوكيل .

كما أخذ عن أبيه علوم القرآن والأصول وعن عمه سليمان الفقه .

وحين رحل إلى مصر اتصل بعم ابن أبى أحيبعة وأبيه وأخذ عنهما الأدب ودرس كتب أرسطوطاليس وحين ترك مصر إلى دمشق شغل بدراسة علم الطب .

وهكذا نشأ موفق الدين حيث ولد فى بغداد نشأة علمية أفاد من الكثير من شيوخها فتتلمذ لابن الأنبارى كمال الدين عبد الرحمن فحفظ عليه اللغة وقرأ معه شروحها كما حفظ أدب الكاتب لابن قتيبة كما حفظ مشكلة القرآن وغيبه ، كما حفظ الإيضاح لأبى على الفارسى والمقتضب للمبرد والكتاب لابن درستويه .

وبعد وفاة ابن الأنبارى لزم ابن عبيدة الكرخى فقرأ عليه كتباً كثيرة منها : الأصول لابن السراج ، والفرائض والعروض للخطيب التبريزى .

وكذلك قرأ على ابن ناثلى شيئاً فى الحساب والكيمياء ، وفى سنة خمس وثمانين وخمسمائة ترك بغداد إلى الموصل فأفاد من الكمال بن يونس شيئاً فى الرياضيات والكيمياء .

وبعد سنة أقامها بالموصل رحل إلى دمشق فالتقى بكثير من العلماء منهم جمال الدين عبد اللطيف بن أبى النجيب ، وابن طلحة الكاتب ، واجتمع بالكندى وجرت بينه وبينه محادثات .

ثم كانت رحلته إلى مصر فلقى من علمائها حينذاك ياسين السيميائى وكان مشتغلا بالكيمياء ، والرئيس

(*) فوات الوفيات لابن شاكر ٢ : ٧ – بقية الوعاة للسيوطى ٣١١ – طبقات الشافعية للسبكى ٥ : ١٣٢ – انباه الرواة للقفطى ٢ : ١٦٣ – معجم المطبوعات ١٢٩٢ – شذرات الذهب لابن أبى أحيبعة ٣ : ٣٣٠ – ٣٥٠ – تاريخ الإسلام للذهبى (وفيات ٦٢٩) تلخيص ابن أم مكتوم ١١٤ – ١١٧ – حسن المحاضرة للسيوطى ١ : ٣٢٢ – ٣٣٣ – طبقات ابن قاضى شهبة ١ : ٩٨ – ٩٩ – مرآة الجنان لليافعى ٤ : ٦٨ – كشف الظنون .

موسى بن ميمون اليهودى الطبيب ثم أبا القاسم الشارعى وكان مشتغلا بالعلوم الحكمية .

ورجع موفق الدين إلى دمشق ثم ما لبث أن تركها إلى مصر يقرئ بالجامع الأزهر وفى سنة أربع وستمائة عاد إلى دمشق وأخذ فى التدريس بالمدرسة العزيزية .

ثم كانت له رحلات أخرى أشهرها رحلته إلى حلب . وكان حيث حل يفيد ويستفيد ويؤلف ، إلى أن توفى سنة ٦٢٩ هـ .

ولقد ترك مؤلفات كثيرة منها :

١ — قوانين البلاغة .
٢ — الإنصاف بين ابن برى وابن الخشاب .
٣ — الجامع الكبير فى المنطق .
٤ — لغة الحكيم .
٥ — الكلمة فى الربوبية .
٦ — الحكمية الكلامية .
٧ — تهذيب كلام أفلاطون .
٨ — القياس .
٩ — السماع الطبيعى .
١٠ — المغنى الجلى ، فى الحساب .
١١ — التجريد ، فى اللغة .
١٢ — ذيل الفصيح لثعلب .
١٣ — شرح أحاديث ابن ماجة المتعلقة بالطب .
١٤ — ملخص مقالات التاج ، فى الحلية النبوية .

وقد اختصر كتباً كثيرة منها :

١ — الحيوان للجاحظ .

وبعد هذا فله كتاب :

الإفادة والاعتبار بما فى مصر من الآثار .

كتاب الإفادة والاعتبار :

كتاب صغير الحجم ، إلا أنه نفيس ، عظيم النفع ، ذلك هو كتاب « الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة فى أرض مصر » ، الذى وضعه عالمنا ، عبد اللطيف البغدادى ، بعد زيارته لمصر ، مرة بعد أخرى ، وكان قد نزح إليها فى عهد صلاح الدين الأيوبى ، وتنقل بين أرجائها ، وجاس خلالها ، وعاشر أهلها ، وخالطهم مخالطة الدارس الأديب وتعرف على بيئاتها ، تعرف العالم المحنك ، والأديب الصافى الذهن ، المتوقد الذكاء .

والبغدادى عالم ، إلا أنه أديب ، وأديب إلا أنه عالم ، وكان إلى جانب ذلك نباتياً وطبيباً ورحالة عظيما ، تلحظ ذلك جميعاً فى أسلوبه وكتابته ، وطريقة العرض ، وبراعة الاستقراء ، ولطف المدخل ، وجمال التنسيق .

وقد عنى عالمنا بوصف مصر ، فى فترة من أزهى عصورها ، وحقبة من تاريخها ، من أغنى حقبها بالأحداث إذ ليس من شك فى أن عصر صلاح الدين ، كان من أزهى عصور مصر الإسلامية .

على أن البغدادى ، بعد أن أمضى بمصر زمناً ، سائحاً ، جائلا ، دارساً ، مسجلا ما يرى من مشاهدات ، رحل بعد ذلك إلى بيت المقدس ، لمقابلة صلاح الدين الأيوبى ، ليهنئه بانتصاره على الصليبيين ، وقد وصف تلك المقابلة ، فقال إنه بطل يملأ العين روعة ، والقلب محبة ، يحف به صحبه ، الذين طبعهم بطابعه ، فى العزم والقوة والصلابة والكرم .

وقال إن صلاح الدين ، كان يصطفى العلماء ، ويحسن الاستماع إليهم ، ويشاركهم فى البحث والحديث ولعل من أسباب نجاح صلاح الدين الأيوبى ، ذلك البطل الخالد فى التاريخ ، وانتصاره على الصليبيين ، إلى جانب شجاعته واحترامه وحسن تدبيره ، استشارة العلماء ، وكثرة جلوسه معهم والاستماع إليهم ، فلم يستبد برأيه ، ولكنه شارك العلماء فى عقولها باستماعه إلى مشورتهم وآرائهم . يقول البغدادى ، كان صلاح الدين يتقدم جنده ويعمل معهم . ويضيف أن صلاح الدين أكرمه وعظمه ، وأجرى عليه راتباً ، قدره ثلاثون

ديناراً ، وأمره بالتدريس فى جامعة دمشق . وأن أهل دمشق قابلوا صلاح الدين مقابلة الأبطال المنقذين .

وقد عاد البغدادى إلى مصر مرة أخرى فى عهد العزيز بن صلاح الدين ، وعاد إلى التدريس فى الجامع الأزهر بالقاهرة . وقد وصف البغدادى المجاعة القاتلة التى حلت بمصر سنة ١٢٠٠ م بسبب عدم فيضان النيل فى تلك السنة ، وكان ذلك فى عهد الملك العادل . كما وصف زلزالا شديداً حل بمصر ، فكان مع المجاعة أقسى بلاء حل بالبلاد ، وقد اضطر البغدادى إلى أن يعود إلى بيت المقدس ثم إلى دمشق مرة أخرى .

وكذلك حمل عبد اللطيف البغدادى أمانة العلم ، وإنها لأمانة عظمى ، لم يتوان يوماً واحداً ، عن أن يفيد ويستفيد ، وإنه ليحمد الله أن حمل عنه الأمانة كثيرون من تلاميذه الأذكياء ، وقال إن العلماء لا يموتون أبداً ، إنهم يخلدون فى أعمالهم ومؤلفاتهم وآثارهم الباقية ، وعلمهم النافع ، والعالم الحق من يضع لبنة فى بناء العلم العظيم .

يقول البغدادى ، وقد وضعت بحمد الله لبنات كثيرة ، لا أطلب من ورائها إلا المغفرة والرضوان وكذلك لا يموت العلماء كما يقول عبد اللطيف ، فها نحن أولاء بعد مئات السنين من وفاته ، نقلب فى تراثه الخالد ، ونعرض كتابه « الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة فى أرض مصر » ، نعرضه فى هذه الصفحات راجين أن نكون قد وفقنا فى هذا العرض ، أداء لحق هذا العالم الفاضل ، الذى عاش حياته عالماً معلماً رضى الله عنه .

وإنه ليصف فى هذا الكتاب مصر ، كما رآها فى ذلك العهد ، تحدث عن ازدهار العلوم والمعارف العامة فى ذلك العصر ، ولم يكن يعنى كثيراً بالكيمياء ، ولا بكتب الشيخ الرئيس ، ولعله كان سيئ الرأى فيه ، وكان من الشجاعة أن يثبت رأيه فى هذا العملاق الذى يدين كثير من العلماء والفلاسفة لآرائه ونظرياته ، يقول البغدادى : « إن أكثر الناس إنما هلكوا بكتب ابن سينا وبالكيمياء » .

يقول البغدادى موجهاً الحديث إلى المشتغلين بالعلم « أوصيك ألا تأخذ العلوم من الكتب وإن وثقت بنفسك من قوة الفهم ، وينبغى أن تكثر اتهامك لنفسك ، ولا تحسن الظن بها ، وتعرض خواطرك على العلماء ، وعلى تصانيفهم ، وتثبت ولا تتعجل ، ولا تعجب ، فمع العجب العثار ، ومع الاستبداد الزلل ، ومن لم يعرق جبينه إلى أبواب العلماء ، لم يعرق فى الفضيلة ومن يخجلوه ، لم يبجله الناس ، ومن لم يحتمل ألم التعلم ، لم يذق لذة العلم » . ثم يضيف « إذا تمكن الرجل فى العلم وشهر به ، خطب من كل جهة ، وعرضت عليه المناصب ، وجاءته الدنيا صاغرة ، وأخذها وماء وجهه موفور ، وعرضه ودينه مصون » .

حرى بنا أن نقف وقفة عند هذه الكلمة الجامعة ، فما أعرف توجيهاً علمياً ، أكثر سداداً وأرشد رشاداً من هذا التوجيه ، انه يقول لطالب العلم ، لا تقصر همك وكدك على أخذ العلم من الكتب وحدها ، ولعله يوصى بالتجريب والمشاهدة ومناقشة العلماء وأولى الرأى ، حتى يستبين الرأى ، يقول للمتعلم ، مهما وثقت بنفسك من قوة الفهم ، فلا تقنع بما فهمت ، وما وقر فى ذهنك مما قرأت ، ولا تحسن الظن بنفسك ، بل أكثر من اتهامك لها ، واعرض خواطرك على العلماء وناقشهم فيما رأيت ، وما درست ، وقارن بين ما فهمت وبين ما سجله العلماء فى تصانيفهم ومؤلفاتهم . ثم يتابع توجيهه الحكيم قائلا لطالب العلم ، تثبت ولا تتعجل ، ولا تعجب ، فمع العجب العثار ، ولا تستبد برأيك ، فمع الاستبداد الزلل . وإياك أن يعثر بك الكلال من طرق أبواب العلماء ، وحضور مجالسهم والاستماع إليهم . فإن من لا يعرق جبينه إلى أبواب العلماء ، لا يعرق فى الفضيلة ولا ينبغ فى العلم ، وبالتالى لا يكتسب مزيداً من علم العلماء وفضلهم ، فهذا الكسب العلمى ،

طريقة السعى إلى العلماء ، والاجتماع بهم والإصغاء إلى ما يقولون ، والإنصات إلى توجيهاتهم ونصائحهم ، حتى لو أخجلوه ، فإن من لا يبجله العلماء ، لا يبجله الناس ، لأنه لم ينل القسط الكافى من العلم على أيدى العلماء ، ومن أفواههم ومجالسهم ، وإذا لم يحتمل ألم التعلم لا يمكن أن يتذوق لذة العلم ، ثم يبلغ البغدادى الذروة فى التوجيه والاستعلاء بالعلم حين يقول : « إذا تمكن الرجل فى العلم وشهر به ، خطب من كل جهة ، وعرضت عليه المناصب ، وجاءته الدنيا صاغرة ، وأخذها وماء وجهه موفور ، وعرضه ودينه مصون » . ما أجدر المشتغلين بالعلم أن يعوا هذه الكلمة الجامعة ، التى يوجهها إليهم البغدادى فى كتابه الصغير ، منذ مئات السنين . لعل البغدادى ، قد قرأ قول ابن الهيثم « يكفينى قوت يوم » وقرأ قولته المشهورة لأحد الأمراء ، حين رد إليه ما دفعه من مال أجر تعليمه : وقال « خذ أموالك بأسرها فأنت أحوج إليها منى ، واعلم أنه لا أجرة ولا رشوة ، ولا هدية ، فى نشر العلم وإقامة الخير » ولعله قرأ كيف رد البيرونى للسلطان جماله التى تنوء بأحمالها من النقود ، وكان السلطان قد بعث بها إليه عند ما أهداه البيرونى كتابه المسعودى الفلك . هذا الاستعلاء بالعلم هو الذى يستهوى البغدادى ، وهو الذى يدعو إليه ، ويطلب إلى المشتغل بالعلم ، أن يكون بمنأى عما يشين ، وإن العالم الحق ، يسعى إليه ولا يسعى هو إلى جاه ، أو منصب ، وإنما تأتيه المناصب صاغرة ، وتأتيه الدنيا وعرضه ودينه مصون . وهكذا ينبغى أن يكون العلماء حقاً ، كما أراد لهم عبد اللطيف البغدادى ، صوناً لنفوسهم عن التبذل ، واستعلاء بعلمهم عن التدنى ، وكد وجد فى سبيل طلب العلم .

وقد اشتغل البغدادى بالتدريس فى الأزهر حيناً ، وكان التدريس بالجامع الأزهر شرفاً يبتغيه العلماء ، كان الأزهر فى ذلك الحين ، كعبة القصاد من علماء المسلمين ، يحجون إليه من كل فج ، ويشرفون بالتدريس فيه . على أن عبد اللطيف بعد أن أقام بمصر زمناً ، عاد إلى دمشق ، وهناك درس علوم الطب ، التى افتتن بها أيما افتتان ، ثم أباح لنفسه الاشتغال بالطب ، بعد أن تتلمذ على الرازى وابن سينا .

ويظهر أن رحلة عبد اللطيف إلى مصر ، تركت فى نفسه أثراً كبيراً حتى ظل يذكرها فى كتبه ورسائله وتصانيفه زمناً طويلا ، ووضع كتابه الذى نعرضه فى هذا الحديث عن مشاهداته فى أرض مصر ، فتحدث عن النيل وعن الأهرام ، وأسماها معجزة الدهر . وذكر محاولة هدمها فى زمن عبد العزيز عثمان بن صلاح الدين ، وقال عن قراقوش إنه كان رجلا عظيما ، خلد أعمالا باهرة فى مصر ، وإنه كان مصلحاً عظيما ، قضى على كثير من المظالم ، والمفاسد وإنه بنى من حجارة الأهرام نحو أربعين قنطرة كانت من العجائب .

ويتحدث البغدادى عن آثار مصر فى إجلال وتقدير لفن المصريين القدماء . قال إنه ذهب إلى صعيد مصر ، حيث رأى ما لا يصدقه عقل من رسوم وصور للإنسان والحيوان والطير .

ووصف عمود السوارى فى الإسكندرية ، فقال إنه من الصوان الأملس غليظ شاهق الطول ، وخرج من مشاهداته لآثار مصر ، بأن المصريين القدماء كانوا على علم بالهندسة العملية ، وكانوا على خبرة تامة برفع الأثقال وصناعة الرسم والنقش والتحنيط . ويتابع البغدادى حديثه الممتع ، بأسلوبه السهل الواضح ، عن آثار مصر ومشاهداته فيها ، ويقول إنه زار دار العلم أو جامعة الإسكندرية ، التى بناها الإسكندر ، ولكنها ذهبت ضحية الجهل ، فحين ولى على الإسكندرية فى عهد صلاح الدين « قراجا » فكر فى الانتفاع بأحجار هذا البناء الضخم ، ذى الأعمدة العظيمة ، وقد استعصى عليه ذلك العمود الكبير ، المسمى عمود السوارى ،

الذى بقى شاهداً على عظمة هذا البناء العتيد ، الذى شهد عصراً من أزهى عصور مصر العلمية ، حين انتقل العلم الإغريقى إلى مصر ، وكانت جامعة الإسكندرية منارة للعلم فى هذه الفترة السحيقة من التاريخ ، ازدهت بفيثاغورس وبطليموس وغيرهما من علماء هذه الحقبة المجيدة فى تاريخ العلم . كذلك ذكر البغدادى أنه زار منارة الإسكندرية . وقال إنها خربت أيام الوليد بن عبد الملك .

وقد امتدح عبد اللطيف فن البناء عند المصريين القدماء ، وقال إنه لم ير مثل مبانيهم فى جميع البلاد التى زارها ، وقال إنهم كانوا يعنون بالأساس الذى يقيمون فوقه البناء ، فيحفرون إلى أن يصلوا إلى الأرض الصلبة ، ثم يرفعون القواعد ويقيمون البناء .

ويسهب البغدادى فى وصف حمامات مصر قائلا إنها من أعجب الأعاجيب ، ويتحدث فى إفاضة عن مقصوراتها ونقوشها ورخامها ومياهها ، وطريقة تسخين الماء . ووضع طبقة من الملح فى الموقد لتحفظ حرارة الماء ردحاً طويلا .

ثم ينتقل البغدادى إلى وصف كثير من الحيوانات التى رآها فى مصر ، يقول إنه شاهد أنواعاً مختلفة من السمك ، قال إنه رآها فى الإسكندرية ، ذكر السمك الرعاد ، قال إنها تبعث فيمن يمسكها رعدة شديدة ، يعقبها تخدير وثقل فى الأعضاء ، وهى قليلة الشوك كثيرة الدسم ووصف السلحفاة البحرية ، وقال إن المصريين يسمونها الترسة ، وهى كبيرة جداً ، تزن الواحدة بضعة قناطير ، وقال إن لحمها يقطع ويباع كلحم البقر ، ثم وصف البغدادى حيواناً آخر ، قال إنه يعيش فى النهر ، وإنه أضخم من الترسة ، قوى شديد ، يشبه الفرس ، يسمونه فرس النهر لكنه أشبه بالجاموس ، قوى الأنياب ، منتفخ البطن ، قصير الأرجل ، سيئ الخلق ، فمه واسع ، إذا فتحه كان أشبه بالحفرة العميقة . وقال إنه يعيش فى بحر دمياط ويهاجم المراكب ، ويفتك بمن يقع بين براثنه من ركابها . وقال إن المصريين ضجوا من الشكوى من هذا الحيوان المفترس ، وإنهم طلبوا من أهل السودان . أن يبعثوا إليهم بمن يصيد هذا الحيوان الماكر الجبار ، فجاءت نجدة من السودان ، تحمل المزاريق الحادة . ويضيف البغدادى أنه شاهد ذلك بنفسه ، وأنه عجب له أشد العجب .

على أن أطرف ما تحدث به عبد اللطيف البغدادى ، عن مشاهداته فى مصر ، إنما كان وصفه لنباتاتها ، والسبب فى ذلك هو أنه كان نباتياً وطبيباً ، وصلة الطبيب بالنباتات فى ذلك العصر كانت صلة قوية عظيمة ، فقد كان النباتى هو الطبيب ، والطبيب هو النباتى أو العشاب لأنه يعرف خصائص الأعشاب وصفاتها ، ويستطيع أن يميز بين النافع والضار منها

ويتميز وصف عبد اللطيف لنباتات مصر ، بقدرته الفائقة على ذكر التفاصيل الدقيقة أحياناً ، وبراعته فى المقارنة والاستنتاج ، وهو إن جانبه التوفيق أحياناً فى بعض ما ذهب إليه ، وفق فى أغلب الأحيان ، وكانت معلوماته موسوعية عامة فى كثير من الأحيان كذلك .

وظاهر من وصفه ، وملاحظاته أنه لم يكن لديه وقت للتجريب ، فاكتفى بما استقى من معلومات لم يقم عليها دليل تجريبى .

قال عن الموز ، زعموا أن شجر الموز فى الأصل مركب من قلقاس ونوى النخل ، تجعل النواة فى نفس القلقاسة وتغرس ، ثم يلاحظ أن هذا القول ، وان كان ساذجاً لم يخل من دليل يشهد له ، فالحس يسوغه ، ذلك أنك تجد لشجرته سعفاً كسعف النخل سواء ، إلا أنك ينبغى أن تتخيل الخوص اتصل بعضه ببعض ، حتى صار كأنه ثوب حرير أخضر ، قد نشرت أوراقه

خضراء ، ترف ريا وطراءة ، وكأن الرطوبة اكتسبها من القلقاس ، والشكل اكتسبه من النخل ، فعلى ذلك يكون القلقاس له بمنزلة المادة ، والنخل بمنزلة الصورة . وأما الثمر فإنك تراه أعذاقاً كأعذاق النخل ، قد تحمل شجرته خمسمائة موزة فصاعداً ، ويكون فى منتهى العذق موزة تسمى الأم ، ليس فيها لحم ولا تؤكل ، وإذا شقت وجدت مؤلفة من قشور كالبصل ، كل قشرتين منهما متقابلتان ، وتحت كل قشرة عند القاعدة ، زهر أبيض كزهر النارنج ، عدده إحدى عشرة فى صفين لا ينقص عن هذا العدد ولا يزيد عن واحد إلا نادراً ، وتتشقق هذه القشور من تلقاء نفسها على التدريج ، ويتساقط الزهر ، وتعقد الموزة الصغيرة ، وقشر الموزة قشر رطب إلا أنه غليظ جداً مما اكتسبه من مادة القلقاس ، ولحمه حلو فيه تفاهة ، كأنه رطب مع خبز ، فالحلاوة من الرطب ، والتفاهة من القلقاس . وأما شكل الموزة ، ففى شكل الرطبة ، إلا أنها بقدر الخيارة الكبيرة ، تميل إلى الصفرة والبياض ، فالصفرة من الرطب ، والبياض من القلقاس ، ثم إنك تجدها شحمة واحدة ، ليس فيها نوى ، ولا ما يرمى سوى القشرة فقط ، يشترط القشر بسهولة ، وإذا تأملته فى ضياء ، ألفيت فى وسطه حباً كثيراً أصغر من الخردل ، يضرب إلى الشقرة ، شبيه بحب التين ، إلا أنه فى غاية اللين ، فهذا كأنه رسم نوى الرطب ، إلا أنه لزيادة رطوبته لان وتفرق واختلط باللحم ، وانساغ معه فى الأكل .

ما أشد إعجابى بهذا الوصف الجميل ، وبهذه المقارنة البارعة ، رغم النتيجة الخاطئة التى وصل إليها ، من « أن الموز مركب من قلقاس ونوى نخل ، تجعل النواة فى نفس القلقاسة وتغرس » ، وطبيعى أنه لو انفسح الوقت أمام البغدادى وأجرى هذه التجربة لاقتنع بخطأ الاستنتاج الذى ذكره ، ويظهر أنه أحس بذلك فقال ، وهذا القول : « وإن كان ساذجاً لا يخلو من دليل يشهد له فإن الحس يسوغه » . وما أكثر الاستنتاجات العلمية الخاطئة التى تعتمد على المنطق دون التجربة . إلا أن عبد اللطيف قد أوفى على الغاية فى مقارنته الطريفة بين النباتات الثلاثة ، والذين يعلمون مبادئ علم النبات ، يعرفون أنها جميعاً تنتمى إلى فصائل ذوات الفلقة الواحدة ، فالموز من الفصيلة الموزية ، والقلقاس من القلقاسية ، والنخيل من النخلية وهذه المقارنة الطريفة بين الأوراق ، وهى حقاً متشابهة ، فى الشكل العام ، كما أن ورقة الموز وورقة النخل متقاربتا الشبه ، لولا ما لاحظه عبد اللطيف بحق ، من أنه ينبغى أن نتخيل الخوص ، متصلا بعضه ببعض ، وهذه الملاحظة الطريفة ، عن حلاوة الموز من البلح ، وتفاهته من القلقاس ، وعن خلو الموز من النوى أو ما يرمى سوى القشر ، وأن الحب الذى به يشبه حب التين ، إلا أنه غاية فى اللين كأنه رسم نوى الرطب ، إلا أنه لان وتفرق وانساغ معه فى الأكل . إنها ملاحظة جديرة بالتنويه .

وقال عن البلسان ، إنه لا يوجد بمصر ، إلا بعين شمس ، فى موضع محاط به ، محتفظ به ، مساحته نحو سبعة أفدنة ، وارتفاع شجرته نحو ذراع ، وعليه قشران ، الأعلى أحمر خفيف والأسفل أخضر ثخين ، ويستخرج منه دهن ، ذو رائحة عطرة ، غالى الثمن ، يباع بضعف وزنه فضة . وقال إن دهن البلسان ، يستخدم فى الطب ، ولا يوجد إلا بمصر خاصة . وقال إن الدهن يؤخذ بطريقة تحتاج إلى خبرة ومهارة : فتقشر الأوراق ويشدخ النشر الأعلى ، ويشق القشر الأسفل شقاً ، لا ينفذ إلى الخشب ، فيسيل منه ما يشبه الماء ، فيجمع ويوضع فى زجاجات ، تسد سداً محكماً ، وتدفن فى الأرض ، إلى فصل الصيف ، فتعرض للشمس ، فيطفو على سطحها دهن يجمع ، فيستعمل فى شفاء بعض الأمراض المستعصية .

وقال عن الجميز تخرج ثمرته من الخشب ، لا تحت الورق ، ويخلف فى السنة سبعة بطون ، ويؤكل أربعة أشهر ، وشجرته كبيرة ، كشجرة الجوز العاتية ، ويخرج من ثمرته وغصنه ، إذا فصدت لبن أبيض ، إذا طلى به ثوب أو غيره صبغه أحمر . وينقل عن جالينوس قوله ، إن الجميز بارد ردىء للمعدة ، ولبن شجرته يلصق الجراح ، ويشفى الأورام ويلطخ على لسع الهوام ويتخذ من ثمرته خل حاذق ونبيذ حاد .

وكذلك وصف البغدادى الأترج ، والأترج الحلو ، قال ومن العجائب النادرة الليمون المركب ولا يوجد إلا بمصر ، وهو أصناف كثيرة ، ومنه نوع فى حجم البطيخة . والليمون المختم ، وهو أحمر شديد الحمرة ، أقنى حمرة من النارنج ، شديد الاستدارة ، مفلطح من رأسه ، وأسفله مختوم فيه بختمين . قال وصنف من التفاح ، يوجد بالإسكندرية ، ورائحته تفوق الوصف ، وهو صغير جداً قانى الحمرة ، قال ومما تختص به مصر الأفيون ، وهو يجنى من الخشخاش الأسود بالصعيد .

وقال عن العبدلى «العبدلاوى» ، إنه نسب إلى عبدالله بن طاهر والى مصر فى عهد المأمون ، قال ويسميه المزارعون البطيخ الدميرى نسبة إلى دميرة ، وهى قرية مصرية . وقال عن السنطة وتسمى الشوكة المصرية . ورقها كورق القرظ ، تدبغ به الجلود : وعصارة القرظ ، تتخذ منها الأقاقيا التى تستعمل فى الطب . قال ومما يكثر بمصر « خيار شنبر » وهو شجر عظيم يشبه شجر الخروب ، له زهر كبير أصفر ، ومنظر حسن ، وإذا عقد تدلى منه ثمر يشبه العصى الغليظة ، وهذه ملاحظة بارعة أخرى ، فخيار شنبر والخروب نباتان ينتميان إلى نفس الفصيلة وهما يشتركان فى صفات كثيرة ، وأوجه الشبه بينهما متعددة .

وكذلك تابع البغدادى ، وصفه لكثير من النباتات التى شاهدها بمصر ، كما وصف كثيراً من حيواناتها . وإنه ليشفع وصفه بملاحظات شخصية دقيقة ، وقد شارك البغدادى غيره من العلماء وهم كثير زاروا مصر ووصفوا حيواناتها ونباتاتها ، شاركهم فى الإشارة إلى البلسان ووجوده بعين شمس خاصة ، وإلى السنط أو الشوكة المصرية ، وإلى الأفيون الذى يتخذ من الخشخاش فى مصر خاصة .

إلا أنى ألاحظ أن عبد اللطيف يصف وصف الرحالة المشاهد بنفسه ، وهذه ميزة تميزه عن كثير غيره ممن يروى عن غيره ، كما تميز بدقة الملاحظة أحياناً ، والثابت فى أغلب الأحيان أنها ملاحظات شخصية ، سجلها بنفسه أثناء تجواله ، وليس بالكتاب كثير إشارة إلى غيره من العلماء ، فهو فى كتابه هذا رحالة .



ضحى الإسلام للدكتور أحمد أمين

بقلم

الدكتور شوقى ضيف
أستاذ الأدب العربى بكلية الآداب جامعة القاهرة

١ — سيرته ومؤلفاته

فى أسرة مصرية متواضعة وفى حارة من حارات حى المنشية بالقاهرة ولد أحمد أمين فى أول أكتوبر سنة ١٨٨٦ لأب تعلم فى الأزهر ، واشتغل حيناً مصححاً فى مطبعة بولاق وحيناً ثانياً مدرساً أو إماماً ببعض المساجد . وكان هذا الأب قد فر صغيراً مع أخ يكبره سناً من « سمخراط » بمحافظة البحيرة إلى القاهرة هرباً من ظلم الحكام حينئذ وبطشهم . وفى القاهرة أخذ الأخ الكبير يكسب قوته كافلا أخاه الصغير الذى دفعه إلى الأزهر كى يغدو من رجال الدين . واقترن هذا الأخ الصغير بفتاة لأسرة مصرية هاجرت من « تلا » بالمنوفية إلى القاهرة واحترفت العطارة . وأعقب الأبوان أبناء مختلفين كان أحمد أمين رابعهم ، وكان بصر أمه كليلا ، فورث عنها قصر نظره ، وكان لذلك أثره فى شدة حيائه حتى لا يقع منه ما يخجله .

وحدث أن احترقت له أخت ، وأمه تحمله ، فاقترن الحزن بمولده ورضاعته ، وأخذت الأحداث التى انتابت أسرته تؤكده مع مر الزمن ، حتى أصبح جزءاً لا يتجزأ من نفسه ، وكان مما ثبته فى قلبه صرامة أبيه وتقواه وجده ، مما كان له أثره فى غلبة الجد عليه طوال حياته وتعمق الإيمان فى ذات نفسه مهما قرأ — فيما بعد — فى كتب الفلاسفة والملاحدة .

وأخذ هذا الأب يعنى بابنه ، فأسلمه إلى كتاتيب مختلفة حفظ فيها القرآن الكريم ، وكان الطفل فى أوقات فراغه يلعب مع أولاد حارته ويختلط بهم ، وكانت كثرتهم من أبناء الموظفين والعمال والصناع والباعة الجوالين ، مما كان له أثره فى تمثله لحياة الطبقتين الوسطى والدنيا ومعرفته الدقيقة للتقاليد والعادات البلدية ، وتردد أبوه بعد حفظه للقرآن الكريم هل يلحقه بالأزهر أو بالتعليم المدنى ، ولم يلبث أن أدخله مدرسة أم عباس الابتدائية ، وكان بها قسم لتحفيظ الذكر الحكيم ، فانتظم فيه ، واختلف إلى ما كان يلقى فى

المدرسة من دروس اللغة الفرنسية والحساب والجغرافية والتاريخ ، وأبوه مع ذلك يلقنه المتون الأزهرية وخاصة متن الألفية فى النحو لابن مالك – حتى إذا بلغ الرابعة عشرة من عمره نقله إلى الأزهر فترك مقاعد المدرسة إلى حصير الأزهر وحلقات شيوخه ، وأحس عنتاً شديداً فى طريقة الأزهريين التعليمية وكثرة ما يوردون على الناشئة من اعتراضات وتدقيقات لفظية يعز فهمها عليهم ، فصمم على مغادرة الأزهر والانتظام فى سلك المعلمين بمدارس الجامعة الخيرية الإسلامية ، وعين فى « طنطا » غير أنه لم يلبث أن عاد إلى الأزهر وإلى أبيه ، وكان قد عرف فى ابنه ضيقه بطريقة الأزهريين فى التعليم ، فأخذ يتعهده ويقرأ معه كتبهم فاتحاً أمامه مغلقها ، ومفسراً له معمياتها ومشاكلها العويصة . وأعلنت وزارة التربية والتعليم عن حاجتها إلى مدرسين لتعليم اللغة العربية ، فتقدم للامتحان الذى عقدته لذلك ، ونجح فيه ، فعين فى مدرسة راتب بالإسكندرية وهناك أخذ يقرأ فى كتب الغزالى فعمقت النزعة الدينية فى نفسه ، كما أخذ يقرأ كتاب « أشهر مشاهير الإسلام » لرفيق العظم ، وتعرف على مدرس للغة العربية ، كان واسع الفكر ، ففتح عقله على نوافذ كثيرة من شئون السياسة والمجتمع . وانتقل إلى مدرسة أم عباس بالقاهرة ، وقد أخذت تجربته بالحياة تتسع ، ومما لا شك فيه أن الأزهر أثر فى عقله أثراً كبيراً إذ عوده الصبر على الدرس والمثابرة على البحث ، ومن ثم سارع إلى الدخول فى مدرسة القضاء الشرعى حين فتحت أبوابها للطلاب فى سنة ١٩٠٧ ومضى ينهل مما كان مبثوثاً بها من ينابيع الثقافة القديمة والحديثة آخذاً عن طائفة من خيرة الأساتذة المصريين الأزهريين والمدنيين والمتخرجين فى دار العلوم أمثال الشيخ محمد الخضرى والشيخ المهدى وأحمد فهمى العمروسى وعاطف بركات ناظر المدرسة وقبسها المشتعل الذى جمع بين التعليمين العربى والغربى . وفى أثناء ذلك كان يختلف إلى محاضرات المستشرقين فى الجامعة الأهلية وإلى منزل الشيخ مصطفى عبد الرازق ، وكان أشبه بندوة فكرية ، إذ كان يجتمع فيه طائفة من شباب الأزهر وأخرى من شباب مدرسة الحقوق ، وكان أفراد الطائفتين يتحاورون فى القديم والجديد وشئون الفكر والسياسة والمجتمع . ويموت أخواه الأكبر والأصغر ، ويشيع الحزن فى نفسه ونفوس أسرته .

ويتخرج فى مدرسة القضاء الشرعى سنة ١٩١١ فيعينه عاطف بركات معيداً له فى دروس الأخلاق التى كان يلقيها على الطلاب مستمداً فيها من كتابات الغربيين ، وهو يعد أباه الروحى ومعلمه الحقيقى الذى هداه الطريق ، إذ كان من أصحاب العقول النيرة الكبيرة ، فبث فيه تعاليمه وآراءه الإصلاحية فى الشئون الدينية والاجتماعية . وفى أثناء ذلك كان يختلف إلى ندوات حزب الأمة وما يلقى فيها لطفى السيد وغيره من محاضرات . وعين قاضياً شرعياً بالواحات ، وسرعان ما عاد بعد ثلاثة أشهر إلى مدرسته وإلى عاطف بركات قرة عينه ، وأخذ يلهمه أستاذه ، كما أخذت تلهمه كتابات محمد عبده وتلاميذه ، أن الدين دستور للدنيا ، فلا بد أن يتطور مع العلم ومع الحضارة حتى لا يتخلف بأهله . وأثارت دروس أستاذه فى علم الأخلاق وما كان بالمدرسة من ألوان الثقافة الغربية رغبة قوية فى نفسه لتعلم لغة أجنبية كى يستضىء بها فى حياته العلمية ، فاختار الإنجليزية ، والتحق بمدرسة « برليتز » سنتين وتعهدته سيدة عجوز إنجليزية لمدة أربع سنوات ، وتعرف بعدها على سيدة إنجليزية فتية كان يعلمها العربية ، وتعمق معرفته بالإنجليزية . على أنه ظل يحسن قراءتها وفهمها فى الكتب أكثر مما يحسن نطقها والحديث بها .

ومهما يكن ، فقد فتحت له الإنجليزية باباً كبيراً كى يعب من الثقافة الغربية وخاصة فى الأخلاق والاجتماع والفلسفة ، ونراه يتعرف على طائفة من

صفوة الخريجين فى مدرستى المعلمين العليا والحقوق ويؤلف معهم فى سنة ١٩١٤ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ويسندون إليه رياستها ، فيظل رئيساً لها حتى وفاته ، وقد استطاع بفضل دأبه ودأب زملائه الأفذاذ أن يجعلوا من هذه اللجنة خلية حية من خلايا نهضتنا الفكرية والعلمية الحديثة . ونراه لا يتحرر فى عقله وحده ، بل يتحرر أيضاً فى جسده ، فاذا هو رغم تعممه يشترك فى أندية الألعاب الرياضية . ويظل يكثر من الاختلاف إلى منزل الشيخ مصطفى عبد الرازق والاختلاط بتلك الجماعة التى كانت تغشاه من الأزهريين والمدنيين المثقفين ثقافة فرنسية . وتخرج هذه الجماعة مجلة « السفور » فيشارك فى تحريرها ودعوتها الثائرة على التقاليد الجامدة .

ويتزوج فى سنة ١٩١٦ من سيدة حصيفة كفته فيما بعد مئونة الإشراف على تربية أبنائه الثمانية ، ويأخذ عقله فى التفتح ، فيترجم فى سنة ١٩١٨ كتاب « مبادىء الفلسفة » لرابو بورت فى كثير من الدقة والإتقان ، وتتفتح فى ثنايا ذلك روح تفكيره القومى ، حتى إذا كانت الحركة الوطنية فى سنة ١٩١٩ انغمس فيها واشترك مع مدرسته فى المظاهرات ضد المستعمرين الغاشمين وفى كتابة بعض المنشورات . وأخذ منذ هذا التاريخ يؤمن بمبادىء الوفد ورئيسه سعد زغلول . وولى رياسة الوزارة فى سنة ١٩٢١ توفيق نسيم فأعلن حرباً عنيفة على الوفديين ، وعزل عاطف بركات ناظر مدرسة القضاء الشرعى عن منصبه ، فثارت المدرسة وثار أحمد أمين ، فأقصى إلى القضاء الشرعى ، وظل به نحو أربع سنوات : سنة فى قويسنا وقد ألف فيها كتاباً فى الأخلاق ، وتوفى أبوه ، فشاع الأسى فى نفسه ، وسنة فى طوخ مرت به عادية ، ثم سنتين فى محكمة الأزبكية توفى فى أواخرهما عاطف بركات أبوه الروحى ، فحزن حزناً عميقاً ، وكان خروجه إلى القضاء الشرعى إيذاناً بانفصاله عن السياسة ، فلم يسهم فيها بعد بقلمه ، وكأنه خلق ليكون عالماً لا ليكون سياسياً . وأفاد فى هذه السنوات الأربع مرانة على الحكم الدقيق على الأشياء لما يستلزمه الحكم فى القضايا الشخصية من دراستها دراسة مستقصية حتى يكون الحكم فيها سليما .

وشاءت المقادير أن يوضع منذ سنة ١٩٢٦ فى المكان العلمى الذى خلق له ، فقد عرض عليه أن يكون مدرساً بقسم اللغة العربية فى كلية الآداب بجامعة القاهرة ، فقبل راضياً مسروراً ، وكأنما وجد نفسه التى كان يبحث عنها من قديم ، فقد أخذ يفرغ للحياة العلمية الخالصة التى كان يؤثرها ، وأخذ اختلاطه بعناصر هذه البيئة الجديدة من الباحثين المصريين الذين تعلموا فى الجامعات الغربية ومن الغربيين أنفسهم الذين كانوا ينهضون بالتدريس بها مستشرقين وغير مستشرقين يثير فى عقله شرراً كثيراً أذكى الجذوة الفكرية المستكنة فى أعماقه ودفعها إلى التوهج دفعاً ، فاذا هو يكب على دراسة الحياة العقلية الإسلامية فى القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، ويظل مكباً على هذه الدراسة عاكفاً نحو عشر سنوات يخرج فيها فجر الإسلام ثم « ضحى الإسلام » بأجزائه الثلاثة ، وسرعان ما تشغل به المحافل العلمية لا فى بيئته العربية فحسب ، بل أيضاً فى بيئات الاستشراق الغربية ، بفضل مزاوجته البديعة بين ثقافته القديمة والثقافة العصرية الحديثة . ولا نشك فى أن إعجابه بالثقافة الأخيرة هو الذى دفعه إلى تغيير زيه منذ سنة ١٩٢٧ فاذا هو يخلع العمامة والجبة والقفطان ويصبح فى عداد المطربشين . وتزداد ثروته من العلم والمعرفة والتجربة بما يقرأ من أعمال الغربيين وبما قام به من رحلات مختلفة إلى الآستانة والبلاد العربية ورحلات أخرى إلى الغرب ليحضر مؤتمر المستشرقين الذى انعقد فى ليدن سنة ١٩٣٢ .

ويرقى إلى وظيفة أستاذ مساعد بكليته ، ويعصف

صدقى الطاغية فى أثناء توليه لرياسة الوزارة باستقلال الجامعة . فيعلن غضبه ، ويظل مغاضباً للحكومة لا يتحول ولا يتزعزع . وتثير ملكاته العقلية الخصبة فى نفسه خواطر كثيرة . وتواتيه الفرصة كى ينشرها مقالات بديعة فى مجلة الرسالة التى أخذت تصدر منذ سنة ١٩٣٣ . ويعود للجامعة بعد سقوط وزارة صدقى استقلالها . ويرقى إلى وظيفة أستاذ للأدب المصرى الإسلامى . ويؤلف بالاشتراك مع الدكتور زكى نجيب محمود قصة الفلسفة اليونانية وقصة الفلسفة الحديثة فى جزأين . وتموت أمه فى سنة ١٩٣٦ ويؤدى فريضة الحج فى سنة ١٩٣٧ وينشر بالإشتراك فى نفس السنة ديوان حافظ إبراهيم ، ويصبح عضواً فى مجلس جامعة القاهرة وتظل له هذه العضوية عشر سنين . ويحضر مؤتمر المستشرقين الذى انعقد فى بروكسل سنة ١٩٣٨ . ويعين فى سنة ١٩٣٩ عميداً لكليته ، فيعمل على تنظيم الحياة الاجتماعية بها ودعم الصلة بين الأساتذة والطلبة . ويتدخل وزير التربية والتعليم فى شئون كليته غير مرة ، فيثور لكرامته ويستقيل من منصبه ويفرغ لعمله أستاذاً يعنى بالبحث والدرس فيأخذ فى تأليف « ظهر الإسلام » بأجزائه الأربعة باحثاً فى المذاهب والعقائد من العصر العباسى الثانى إلى العصر الحديث ، ويشترك فى نشر كتاب « الإمتاع والمؤانسة » لأبى حيان التوحيدى ، ويعنى مع الدكتور زكى نجيب محمود بوضع قصة الأدب فى العالم ، ويتوالى صدورها فى أربعة أجزاء كبار .

وفى أثناء عمادته لكلية الآداب يختار عضواً فى المجلس الأعلى لدار الكتب ، ويعين عضواً فى المجمع اللغوى ، ويسهم فى العمل به مساهمة قوية ، وقد دفعته هذه المساهمة إلى الوقوف على كثير من المشاكل اللغوية والأدبية . وإذا كان قد آمن فى أوائل حياته بحاجة الدين إلى الاجتهاد والتطور مع العلم والحضارة فإن مساهمته فى المجمع وبحوثه جعلته يؤمن بحاجة لغتنا هى الأخرى إلى الاجتهاد والتطور الخصب الحى ، وله فى ذلك دراسات ضافية تحتفظ بها مجلة المجمع .

وأخذ اتصاله بالصحافة يتسع منذ إصدار لجنة التأليف والترجمة والنشر التى كان يرأسها مجلة الثقافة سنة ١٩٣٩ فقد اختير مديراً لها ، وظل طوال صدورها يكتب فيها الفصول الأدبية والاجتماعية الطويلة . وكان إلى ذلك يكتب فى مجلات أخرى مثل المصور والهلال . وأكثر من الأحاديث فى الإذاعة . ونشر من هذا السيل العقلى الذى ظل يتدفق إلى نهاية حياته « فيض الخاطر » فى تسعة أجزاء كبيرة . وهو فى هذا الفيض يعنى بتجديد المعنى أكثر مما يعنى بتجويد اللفظ ، إذ لم تكن تهمه الحلية اللفظية إنما كانت تهمه الحلية المعنوية . وأدته مخاطبته للجمهور إلى أن يدنو من اللغة اليومية وخاصة فى أحاديث الإذاعة حتى يتلاءم مع جمهور السامعين ، بل لقد أداه ذلك إلى إيثار اللفظ العامى على اللفظ الفصيح إذا كان أوضح منه فى الدلالة وأدق فى العبارة .

وفى سنة ١٩٤٥ انتدب ، وهو أستاذ بكلية الآداب ، مديراً للإدارة الثقافية بوزارة التربية والتعليم فنهض بها خير نهوض ، وأنشأ الجامعة الشعبية وأرسى قواعدها . واختير عضواً بالمجلس الأعلى للمعلمين . وفى صيف سنة ١٩٤٦ رافق ممثلى مصر فى مؤتمر فلسطين بلندن ، ورأى فى هذا المؤتمر — رأى العين — ألاعيب المستعمرين وما يبيتون للعرب من كيد مستطير ، فعاد يدعو العرب دعوة حارة إلى ائتلافهم ، حتى يسحقوا المستعمرين وأذنابهم من أراذل الصهيونيين سحقاً .

ويحال إلى المعاش فى أول أكتوبر سنة ١٩٤٦ ويعين فى أول يناير من السنة التالية مديراً للإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، ويظل فى هذا المنصب إلى أن يختاره الله إلى جواره فى ٣ من مايو سنة ١٩٥٤ .

ويضطلع بالعمل فى هذه الإدارة خير اضطلاع ، وينشئ بها معهد المخطوطات ويزوده بآلات التصوير ، ويرسل بعثات مختلفة إلى الآستانة وبعض البلاد العربية لتصوير كنوز الأسلاف الأدبية والعلمية . ويعنى بنشر كتاب العقد الفريد لابن عبدربه ، وينشر فصولا بمجلة الثقافة عن بعض زعماء الإصلاح فى العالم الإسلامى ويضم إليها فصولا أخرى ، يأتلف منها جميعاً كتابه « زعماء الإصلاح » الذى نشره فى سنة ١٩٤٨ مصوراً فيه سيرة عشرة من المصلحين الحديثين فى الأقطار الإسلامية المختلفة ، محاولا أن يبرز فيهم المثل التى ينبغى أن يحتذيها الشباب العربى . وفى نفس السنة تصاب إحدى عينيه بانفصال فى الشبكية وعلى رغم نجاح العملية لا يعود بصره إلى حاله الطبيعية . وفى نفس السنة أيضاً تمنحه جامعة القاهرة درجة الدكتوراه الفخرية فى الآداب ، كما يمنح جائزة الدولة ، جزاء وفاقاً لما أدى من أعمال علمية وأدبية . ويعين فى السنة التالية أستاذا غير متفرغ بكلية الآداب ، كما يعين عضواً بمجلس كلية دار العلوم .

ولا نصل إلى سنة ١٩٥٠ حتى يطيل التأمل فى حياته ومؤثراتها ومنعرجاتها وما وصل إليه من تألق بجهده العلمى وكفاحه العقلى ، ويدفعه هذا التأمل إلى كتابة ترجمته الذاتية « حياتى » مصوراً فيها أسرته ونشأته والكتاب الأول الذى تعلم فيه وعريفه و«فلقته» كما يصف أروقة الأزهر وقاعات القضاء الشرعى ، ويقص كثيراً من أحداث حياته وعصره ، وكل ذلك يعرضه فى أسلوب بسيط لا تنميق فيه ولا تزويق . ويواصل نشاطه العلمى ، فيسهم فى نشر طائفة من ذخائر أدبنا القديم ، هى : شرح ديوان الحماسة للمرزوقى والهوامل والشوامل لأبى حيان التوحيدى ومسكويه والقسم المصرى من خريدة القصر وجريدة العصر للعماد الأصبهانى . وتطلب إليه مجلة الهلال أن يكتب لها طائفة من المقالات بعنوان « رسالة إلى ولدى » يضمنها نصائح أبوية للناشئة ، ويليها ، ويكون من ذلك كتاب صغير ينشره فى سنة ١٩٥١ . وينشر فى نفس السنة بدار الهلال كتاباً عن « هرون الرشيد » كما ينشر بدار المعارف كتيباً عن « المهدى والمهدوية » يتحدث فيه عمن تلقبوا بلقب المهدى على مر الزمن . وفى السنة التالية ينشر بنفس الدار كتيباً عن « الصعلكة والفتوة فى الإسلام » كما ينشر « قصة حى بن يقظان » لابن سينا وابن طفيل والسهروردى . ويذيع كتاباً فى « النقد الأدبى » كان قد أخذ فى الإعداد له منذ سنة ١٩٢٦ حين كان يحاضر طلابه فى البلاغة العربية ، فقد دفعه ذلك إلى البحث فى النقد وأصوله عند الغربيين ، وما زال يبحث ويوازن بين النقدين : العربى والغربى حتى أخرج هذا الكتاب فى جزأين ، وفيه نراه يدعو إلى تقديم المعنى على اللفظ وتنميقه ، كما نراه يهاجم مذهب الفن للفن داعياً إلى المثال الأخلاقى ، وهى نزعة تتأصل فى نفسه منذ درسه للأخلاق مع أستاذه عاطف بركات .

وفى هذه الدورة الأخيرة من حياته يصاب بتصلب الشرايين ، غير أن ذلك لا يفت فى قواه العلمية والعقلية فقد مضى يكتب ويؤلف فى غير ضعف ولا فتور ، أو بعبارة أدق مضى يملى على كاتب اتخذه ، فلم يعد فى قدرته أن يكتب بنفسه ، إذ لم يبق من نور عينيه إلا بصيص ضئيل يوشك أن ينطفىء ، وكانت يده ترتعد وترتعش ، فقد أصبحت أناملها واهية عاجزة لا تستطيع أن تمسك بالقلم ولا أن تسدده إلى نواحيه . ونراه ينشر فى أوائل سنة ١٩٥٢ كتاباً سماه « يوم الإسلام » عرض فيه أصول الإسلام وأحداثه ومعاملته السمحة لأهل الكتاب مقارناً بين هذه المعاملة الكريمة العادلة ومعاملة المستعمرين الجائرة للأمم العربية معاملة يصدرون فيها عن تعصب دينى بغيض ورثوه عن أسلافهم الصليبيين ، فإذا هم يخرجون العرب من دارهم

الطاهرة فلسطين ، وينزلون بها الصهيونيين الدنسين . وقد دعا العرب فى غير موضع من الكتاب إلى أن يقفوا جبهة واحدة ضد أعدائهم الغاشمين ، حتى يردوا كيدهم فى نحورهم ويذيقوهم وبال عدوانهم ، بل حتى يمحقوهم محقاً . ومضى يصيح بالمسلمين أن يحطموا أغلال التقليد والجمود ويفتحوا أبواب الاجتهاد فى الدين .

وفى سنة **١٩٥٣** نشر « قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية » مستغلا خير استغلال نشأته القديمة فى حارة المنشية وما اختزنته ذاكرته من التقاليد وصور الحياة المحلية . ثم ألف كتاباً صغيراً عن « الشرق والغرب » موازناً بين الطرفين المتقابلين ، مصوراً امتياز الشرق بروحانيته وبناء حياته على الدين وامتياز الغرب بماديته وبناء حياته على العلم . واسترسل يفصل الحديث فى محاسن المدنية الغربية ومساويها وما ينبغى للشرق أن يرفضه منها حتى يظل محتفظاً بشخصيته الخـــالدة .

وهذه هى سيرة أحمد أمين ، وهى سيرة تحفل بالكفاح العقلى الخصب المثمر ، إذ كان عقله من هذه العقول الكبيرة ذات البصيرة النافذة والفكر المتقد والمنطق الحاد التى تلتهم كل ما تقرؤه التهاماً ، وما تزال تستوعبه وتتمثله حتى تحيله شراباً عذباً مصفى سائغاً للشاربين .

٢ — ضحى الإســـــلام

هذا الكتاب بأجزائه الثلاثة حلقة فى سلسلة الحياة العقلية الإسلامية التى أخذ أحمد أمين نفسه منذ نهوضه بالتدريس فى جامعة القاهرة باستكشاف حقائقها وعناصرها وأضوائها وظلالها . ولم يكن فى نفوس الناس من هذه الحياة إلا صور غامضة شاحبة ، وما هى إلا أن يعكف عليها أحمد أمين ويفرغ لها حتى تنكشف من جميع جوانبها ، وكلما أزاح ستراً عن جانب منها انتقل يزيح ستراً آخر ، وإذا كل الأستار الصفيقة التى كانت تحجبها تنزاح جميعاً ، وإذا فيها من القوة والغنى والثراء ما جعلها تتسلط على عقول الباحثين من الناشئة والشيوخ ، فاذا هم يشغفون بها شغفاً شديداً ، بل ينبهرون انبهاراً بعيداً .

وعلى هذا النحو مهد أحمد أمين للدارسين الطريق لبحث الحياة العقلية الإسلامية وملأه لهم بالصوى والأعلام وألقى عليه نوراً ساطعاً . وقد قسم هذا الطريق إلى مراحل ، مرحلة العصر الإسلامى ، ومرحلة العصر العباسى الأول ، ثم مرحلة العصور التالية إلى العصر الحديث . اما المرحلة الأولى فخصها بكتابه « فجر الإسلام » الذى ذلل فيه كل ما كان يعترض الباحثين من صعاب فى تصور الشعب المختلفة للحياة اعقلية فى عصر صدر الإسلام والعصر الأموى ، سواء الشعبة الدينية الخالصة أو الشعبة الأدبية أو الشعبة الفلسفية ، وسواء ما اتصل بهذه الشعب من الثقافة العربية أو الثقافات الأجنبية .

وأعانته على ذلك ثقافته القديمة فى الأزهر والقضاء الشرعى وثقافته الحديثة بالفكر الغربى وبكل ما وصل إليه المستشرقون فى درسهم للفكر العربى ، كما أعانه عقل بصير ، ودأب لا يكل فى البحث ، فاذا هو ينقض على ذخائر الفكر الإسلامى، فيستوعبها استيعاباً ، وإذا هى تستحيل إلى فصول وأبواب يسوى منها كتابه ، وكأنه عالم من علماء الطبيعة ، إذ ما يزال يجمع الجزئية إلى الجزئية والنص إلى النص مرتباً مصنفاً ،

حتى تستقيم له مشخصات الفصل والباب جميعاً ، كما تستقيم له مشخصات كل فكرة بظاهرها وباطنها العميق ، إذ ما يزال يسلط عليها أشعة عقله المضيء حتى يستبين له جوهرها الدفين .

وكان طبيعياً لذلك كله أن يوفق فى « فجر الإسلام » إلى ما يشبه الفتح المبين ، ومضى إلى المرحلة الثانية مرحلة العصر العباسى الأول ، فتوالت فتوحه ، وأخذ يسجلها فى كتابه « ضحى الإسلام » تسجيلا ملأ البيئات الأدبية والعلمية إعجاباً به ، وجعل نجمه يتألق فى البلاد العربية ، ويتجاوز حدودها إلى كل مكان فى الغرب والشرق ، يعنى من فيه بدرس العقل العربى والفكر الإسلامى . وينتقل إلى المرحلة الثالثة مرحلة العصر العباسى الثانى وما بعده من عصور ، فيؤلف « ظهر الإسلام » بأجزائه الأربعة كاشفاً منقباً محللا ، غير أن « ضحى الإسلام » يظل واسطة العقد ودرته المتألقة الكبيرة .

وقد أنفق فى هذا الكتاب نحو ثمانية أعوام أبلى فيها بلاء حميداً ، بلاء تمثل فيه حياة العباسيين العقلية فى عصرهم الأول تمثلا رائعاً ، حتى ليبدو كأنه خالطهم فى هذه الحياة مخالطة دقيقة ، بل لكأنه استطاع أن يخالطهم فى حياتهم اليومية التى كانوا يحيونها ليلا ونهاراً وصباحاً ومساء . وقد استطاع أن يبسط صور هذه الحياة فى ثلاثة أجزاء كبار تناول فى الجزء الأول منها الحياتين الاجتماعية والثقافية . ولم يكد يترك ظاهرة من ظواهر الحياة الأولى إلا جلاها كأروع ما تكون التجلية ، وقد بدأ بسكان الدولة الإسلامية ، فتحدث عن أجناسهم واختلافهم فى الخصال والأهواء ، وانصهارهم بعضهم فى بعض ، مما فسح لتوليد عقلى واسع . ومن ثم تحدث عن الامتزاج بين العرب والموالى دماً وعقيدة وفكراً وما نشب بينهما من صراع أدى فى بعض الجوانب إلى ظهور نزعة الشعوبية ، وما خلفته من آثار مختلفة فى الحياتين العقلية والأدبية .

ودعاه ذلك إلى أن يتحدث عن الرقيق وأثره فى الثقافة وفى الشعر والغناء وما كان للجوارى فى هذه الجوانب من عمل واسع . وأخذ ينظر فى حياة الخلفاء العباسيين وحياة الناس وماذا كانوا يلبسون ويطعمون ، وما توزع حياتهم من ترف مادى ومن فقر وبؤس ، أو بعبارة أخرى من لهو وزهد . حتى إذا فرغ من تصوير الحياة الاجتماعية وظواهرها المختلفة المادية والمعنوية انتقل يصور الحياة الثقافية بكل جداولها الأجنبية والعربية ، كاشفاً عما أخذه العرب من الفرس والهند واليونان وكيف أخذوه ترجمة أو شفاهاً ، وكيف أساغوه وتمثلوه وأذاعوه فى حياتهم العلمية والأدبية واللغوية ، ومن أهم من نهضوا بهذا الصنيع . وهو فى كل ذلك يستنطق الكتب والنصوص ويستقصى استقصاء منقطع النظير لا مواد هذه الثقافات الأجنبية وحدها ، بل أيضا مواد الثقافة العربية الخالصة . ويقف طويلا عند الثقافة الدينية وما سقط إلى المسلمين من أهل الكتب السماوية كما يقف عند الإسلام وانتشاره ونشوء فرقة المتكلمين فيه ومدى تأثير الفلسفة فى نظرهم وجدالهم الدينى خاصة وفى تنظيم العالم العربى بعامة ، وكيف يسيطر الإسلام على حياة المسلمين الاجتماعية من جميع أقطارها . حتى إذا عرض هذه الجداول الثقافية جميعها أخذ يصور امتزاجها — بتأثير الإسلام — فى نهر العروبة الكبير متخذاً من الجاحظ وابن قتيبة وأبى حنيفة الدينورى أمثلة حية لهذا الامتزاج الرائع .

ويمضى إلى الجزء الثانى ، فيصف الحركة العلمية فى العصر العباسى الأول مستهلا حديثه بقوانين الرقى للعقل البشرى نافذاً إلى تطبيقها على العقل العربى ، ويتحول إلى قوانين العلم وتطوره مجتلياً لها فى العلم العربى الذى انقسمت شجرته إلى فروع نقلية وأخرى عقلية ، لكل منهما منهجه الخاص فى البحث والتأليف . إذ بينما تعتمد الأولى على الرواية وصحة السند تعتمد الثانية على معقولية الحقائق وامتحانها أو بعبارة أخرى

على قواعد المنطق واختبارها أحياناً عن طريق التجربة العملية . ويقف عند اتساع صناعة الورق وأثرها فى تدوين العلم حينئذ كما يقف عند الخلفاء العباسيين وأثرهم فى العلوم المتصلة بالسياسة وشئون الدولة ، ويطيل الحديث فى حرية الرأى التى كفلت للعلماء والأدباء فى هذا العصر ، ويلاحظ أن الشعراء كثيراً ما كانوا يهجون الخلفاء هجاء مقذعاً ولا يمسهم طائف من سوء ، وينتهى إلى أن هذا العصر كان عصراً مجيداً من حيث شيوع حرية الرأى العلمية ، حتى إذا ولى المتوكل فى أول العصر العباسى الثانى اكفهر الجو واضطهد المعتزلة اضطهاداً شديداً .

وينتقل إلى معاهد العلم ومجالسه ودور الكتب ومناهج التعليم ومعيشة العلماء فيصور كل ذلك تصويراً دقيقاً كما يصور مراكز الحياة العقلية فى الحجاز والعراق ومصر والشام . ثم يأخذ فى تفصيل الحديث عن الحركة العلمية ، فيتحدث فى إسهاب عن العلوم الدينية : علوم الحديث والتفسير والتشريع ، ويتعمق فيها تعمقاً يرصد فيه مراحل تطورها وأهم أئمتها وما انبثق فى التشريع خاصة من منهجى أهل الحديث وأهل الرأى ومن مذاهب حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية وظاهرية ، لكل منها منحاه فى التشريع وصبغته العقلية والنقلية . ويفيض فى الحديث عن العلوم اللغوية والأدبية وكيف جمعت اللغة ووضعت المعاجم وكيف جمع الأدب وما دخله من وضع وانتحال وكيف وضع النحو وما نشأ فيه من المذهبين : البصرى والكوفى وأهم الأعلام الذين اضطلعوا بهذه الدراسات . ويسهب فى الكلام عن التاريخ وأهم مناحيه ، سواء تاريخ السيرة أو تاريخ الأحداث الإسلامية أو تاريخ الأمم الأخرى أو الأنساب أو تراجم الرجال أو الأخبار . ويعرض لأهم المؤرخين فى كل جانب كما يعرض لمعايبهم ومحاسنهم عرضاً قوامه النقد النزيه .

وينتقل إلى الجزء الثالث الخاص بالفرق الدينية ، وهو يستهله بالحديث عن نشأة علم الكلام وأسبابها ، وقد ردها إلى أسباب داخلية وأخرى خارجية ، أما الداخلية فتعود إلى مجادلة القرآن الكريم لأهل الملل والنحل ، وعلى هدى هذه المجادلة أخذ المسلمون بعد الفتوح يتوسعون فى الجدال وما يطوى فيه من نظر عقلى وحجج قوية كما أخذوا يتوسعون فى بحث كثير من المسائل الدينية والسياسية ، وأما الأسباب الخارجية فتعود إلى أن كثيرين ممن دخلوا فى الإسلام كانوا من ديانات مختلفة ، وقد مضوا يثيرون كثيراً من المسائل التى عرفوها فى هذه الديانات ويلبسونها ثياب الإسلام ، وأيضاً فإنها تعود إلى أن الفرق الإسلامية — وعلى رأسها المعتزلة — أخذت تذود أمام أصحاب الملل والنحل عن حياض الإسلام مما اضطرها إلى التعرف على المنطق والفلسفة حتى تدعم ذيادها وتحكم دفاعها بالحجج العقلية والأدلة المنطقية . ويقف عند منهج القرآن الكريم ومنهج المتكلمين فى التدليل وما بين المنهجين من فروق كما يقف عند منهج المتكلمين ومنهج الفلاسفة فى الإلهيات وتقرير الحقائق وما بين المنهجين من خلافات . ويمد أطناب الحديث مداً بعيداً فى المعتزلة وتعاليمهم التى أقاموها على خمسة أسس أو أصول هى : القول بالوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ووضع الفاسق فى منزلة وسطى بين منزلتى المؤمن والكافر والقول بالتوحيد وما يتصل بذلك من تنزيه الذات العلية عن التجسيم والإيمان بأن القرآن مخلوق ، ثم القول بالعدل وما يتصل بذلك من وجوب العدل على الله ومن أن الإنسان حر الإرادة . ونراه يشيد بمذهب المعتزلة لإعلائهم شأن العقل وتحكيمه فى النقل ولأخذهم بقانون حرية الإرادة ، بل حرية الرأى العامة حتى فى الدين وفى فهم آيات القرآن الكريم . ومع هذه الإشادة بالمعتزلة وآرائهم ينقدهم نقداً منصفاً نزيهاً ، إذ توسعوا فى قياس الله على الإنسان وفى تحويل الدين إلى مجموعة

من القضايا العقلية ، غير حاسبين حساب الشعور وحرارة العاطفة . وبذلك أضعفوا الروح وغالوا فى تقدير العقل ، وأيضاً فإنهم غالوا فى مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، حتى لو اقتضى الأمر استخدام السيف ، وهو مبدأ خطر لأنه يجعل فى الأمة حكومة داخل حكومة ، ويهدد الحرية العامة فى الرأى والعقيدة . وهو ما حدث فعلا حين دفع المعتزلة المأمون والمعتصم والواثق لمحاكمة من خالفوهم فى القول بخلق القرآن ، وجعلوا البلاد كلها موضوع هذه المحاكمة الظالمة وعذبوا فيها الناس ، وكان حرياً بهم وهم الداعون إلى حرية الفكر وإلى الخضوع لسلطان العقل أن يتسامحوا مع مخالفيهم فى العقيدة ما دام رأيهم لا يضر بمصلحة عامة . وقد مضى يتحدث عن تاريخ الاعتزال وأشهر رجاله فى البصرة وبغداد كما تحدث بالتفصيل عن محنة خلق القرآن وتاريخها السياسى ونتائجها على المعتزلة ، مما أدى إلى أفول نجمهم وبزوغ نجم المحدثين . ويسهب فى الحديث عن الشيعة وفرقهم وأئمتهم وأسس عقائدهم فى الإمامة والتشريع وأصول الدين ، وهو فى كل ذلك يحلل وينقد لا يخشى لومة لائم ، فقد نصب نفسه للحق والدفاع عنه . ويعرض لخصومتهم مع العباسيين ، ويعنف بالطرفين جميعاً ، فقد أقحموا الأمة فى صراع حربى ودموى ، لم تجن منه سوى الفرقة والفوضى ، ولو أنها اتجهت به إلى الغزو لفتحت أكثر العالم ، ولو أن الأمة راجعت نفسها لانصرفت عنهم وازورت مؤمنة بأن أحق المسلمين بالخلافة أصلحهم للحكم . سواء أكان شريف النسب أم كان وضيعه ، وسواء أكان من البيت الهاشمى أم كان من بيت نجار أو حداد . ويخرج من ذلك إلى بيان آراء المرجئة والخوارج وتعاليمها ، وينظر نظرة عامة فى الفرق التى انتشرت فى هذا العصر ، وفى كل جانب يتحدث عن أثر هذه المذاهب فى الأدب شعره ونثره مستشهداً بنصوص من كلام من اعتنقوها وأذاعوها فى أشعارهم .

وعلى هذا النحو يكشف أحمد أمين الحياة العقلية الإسلامية فى العصر العباسى الأول من جميع أنحائها ويفتح للباحثين أبوابها على مصاريعها كى يغدوا ويروحوا إلى كنوزها التى كانت تتوارى عن أنظارهم ، بل التى كانت تمتنع عليهم امتناعاً ، حتى إذا ألم بها كشفت له النقاب عن خبيئاتها وأكسبته من المجد والشهرة ما لا تتطاول إليه الأعناق لا فى عالمه العربى وحده ، بل أيضاً فى العالم الغربى وبيئاته التى تعنى بدرس الفكر العربى والإسلامى . وكل ذلك بفضل ملكاته العقلية التى ائتلفت منها شخصيته العلمية بخصالها الفذة . وأولى هذه الخصال تعمقه للثقافة القديمة والحديثة تعمقاً أتاح له كلما درس فكرة أن يتقنها فهماً وفقهاً ونقداً وتحليلا وكلما درس موضوعاً استقصى جزئياته استقصاء دقيقاً ، وكأنه لا يريد أن يترك فيه بقية .

وخصلة ثانية هى خصلة التعميم والتنظيم ، فقد كانت لديه قدرة غريبة على استخلاص الأفكار الكلية التى تجمع الجزء إلى الجزء وتضم العنصر إلى العنصر ، فإذا الكل يستوى قائماً ، وإذا الفكرة تمثل واضحة وهو لذلك دائم التحول من الجزئيات إلى الكليات . ولا يزال يلائم بين ما يصل إليه من الكليات فى الموضوع الواحد حتى يتكون له فصل ، وما يزال يلائم بين الفصول حتى يتكون له باب ، وما يزال يلائم بين الأبواب حتى يتكون له كتاب ، ومن ثم يبدو التنسق واضحاً فيما يؤلفه ، إذ يحسن تصنيف الأفكار إحساناً بعيداً ، كما يحسن ترتيب الفصول والموضوعات ترتيباً دقيقاً ، بحيث يعمها الاستواء ، والتناسق فلا نشوز ولا استطراد ولا اضطراب ، ولا طغيان لفصل على فصل أو لفكرة على فكرة ، مع الوضوح التام ومع ضرب من المنطق الحاد الذى يشفع بالقدرة على التعليل ، وهى قدرة

بدأها فى الأزهر والقضاء الشرعى ونماها فى الجامعة وعلى ضوء ثقافته الحديثة إلى أبعد غاية .

وخصلة ثالثة هى خصلة الحرية العقلية ، فهو يجهر بالحق فى صراحة بدون مواربة وبدون أى تكلف ، يجهر به فى كل ما يمس الحياة ديناً وغير دين ، ومن خير ما يصور ذلك عنده موقفه من المعتزلة ، فقد كان ينصرهم دائماً ويشيد بهم دائماً ، ولكن ذلك لم يستر عنه معايبهم ، فمضى يشرحها شرحاً واسعاً ، شرح العالم المستبصر ، بل شرح العالم الحر الفكر الذى لا يحفل إلا بالحق وحده ، فهو يعيش له ويعيش به ويعلنه إعلانا صريحاً لا غموض فيه ولا خفاء . وكذلك كان شأنه بالقياس إلى الشيعة ، فقد أجهد نفسه فى تصوير عقيدتهم بكتابه « فجر الإسلام » وراحوا يعلنون عليه حرباً شعواء ، ولكن هذه الحرب لم تصرفه فى كتابه الجديد « ضحى الإسلام » عن آرائه القديمة ، بل لقد مضى يثبتها ويثبت معها نقداً جريئاً إذ اعتقد أنه إنما يقول الحق ، فلم يعد يخشى فيه لومة لائم .

وأخرى تتصل بهذه الخصلة ، هى عدالته فى الحكم على الأشخاص والآراء عدالة ملؤها النزاهة ، وهى عدالة اكتسبها نظرياً فى مدرسة القضاء الشرعى وفى أثناء درسه للأخلاق وعملياً حين اشتغل قاضياً وتولى الحكومة فى القضايا الشخصية . ونحن لا نقرؤه فى « ضحى الإسلام » وفى غيره من مصنفاته حتى نحس كأنما نصب بين يديه موازين عادلة ، لا تحيد يميناً ولا شمالا بتأثير هوى أو عصبية ، وهى موازين شديدة الحساسية ، تزن كل رأى مهما دق وكل فكرة مهما صغرت ، وهى لذلك تتيح له سلامة الحكم وصواب النقد ، فأحكامه ونقده جميعاً لا تشوبهما أى شائبة من ضعف أو عوج أو نقص بل دائماً التحرى والدقة والاحتياط والإنصاف والاعتدال إلى أقصى حدود الاعتدال .

وخصلة خامسة فى أحمد أمين تضم إلى الخصال السابقة ، هى خصلة الطموح إلى تحقيق المثل الأعلى فى البحث والدراسة ، وهى خصلة دفعته دفعاً إلى كفاح علمى عنيف ، استهله بتثقيف نفسه ثقافة عميقة بالمعرفة القديمة والحديثة والفقه بمناهج القدماء والمحدثين جميعاً . ثم مضى ينفق بياض أيامه وسواد لياليه فى دراسة الحياة العقلية الإسلامية باذلا كل ما يملك من قوة وجهد متذرعاً بكل ما يستطيع من صبر وجلد محتملا من ضروب المشقات ما تنوء به العصبة أولو القوة ، إذ كان الطريق العلمى إلى تلك الحياة مليئاً بالعقاب والصعاب ، فما زال يقهر كل عقبة ويذلل كل صعوبة ، حتى استقام له الطريق ممهداً واضح الأعلام .

وبهذه الخصال جميعاً استطاع أحمد أمين أن يفرض كتابه « ضحى الإسلام » على كل من يعنون بدراسة الفكر العربى الإسلامى فى العصر العباسى الأول سواء فى بيئات العرب أو فى بيئات المستشرقين وأن يملأ قلوبهم إعجاباً به ، إذ جلى ذخائر هذا الفكر وكنوزه تجلية دقيقة ، تجلية تشهد له بالبصيرة النافذة والموهبة النادرة والأداة العلمية الكاملة فى جمع المواد واستقصائها واستخلاص معانيها ، مع طول النظر ودوام التنقيب ومع التثبت والتوقف والتأنى ، ومع التحليل الدقيق والنقد النزيه والحكم الثاقب والبرهان الصائب ، ومع الدلالة النيرة المشرقة التى تسكن إليها النفوس وتطمئن القلوب والتى تشبه أدق الشبه نور الضحى فى وضوحه وضيائه وبهائه .

٣ــ شواهد من «ضحى الإسلام»

(ا) امتزاج جداول الثقافات

هذه الثقافات التى ذكرنا من فارسية وهندية ويونانية وعربية ومن يهودية ونصرانية وإسلام التقت كلها فى العراق فى شعرنا الذى نؤرخه ، ولكن كل ثقافة فى أول أمرها كانت تشق لنفسها جدولا خاصاً بها يمتاز بلونه وطعمه ، ثم لم تلبث إلا قليلا حتى تلاقت وكونت نهراً عظيما تصب فيه جداول مختلفة الألوان والطعوم مختلفة العناصر . والعلماء على اختلاف أنواعهم لم يكونوا كلهم يستسيغون ماء النهر الأعظم ولا يتذوقون طعمه ، فكان منهم من يخرج إلى بادية العراق يرد الجدول العربى صافياً قبل أن تكدره الحضارة يستقى منه ما شاء أن يستقى ويعود إلى الحضر ، وقد تزود مما استساغه من ماء يعيش عليه ولا يشرب إلا منه ، وإذا استسقى فلا يسقى إلا منه ، أولئك أمثال الأصمعى . . ومنهم من كان لا يحب إلا الجدول اليونانى يتعلم كتبه ولغته ، ويستلهم مؤلفاته ، ولا يرى العقل إلا فيه ولا الحكمة إلا صادرة عنه ومقتبسة منه كأطباء السريان فى ذلك العصر . ومن الناس من يستقى من جدولين ، يرد هذا مرة وذاك مرة ، حتى إذا عل ونهل ملأ منهما كل آنية ، وعاد فمزج العنصرين وكون منهما شراباً جديداً يستسيغه الناس فيعجبون به ويستطعمونه كالذى فعل أبو عبيدة معمر بن المثنى . . وكان واسع الاطلاع فى الأدبين العربى والفارسى . . ومنهم من تثقف بأكثر من ثقافتين وتأدب بأكثر من أدبين كما سيأتى بيانه . وفى الحق أن الجدول العربى كاد يكون مستقى الناس جميعاً إذا نحن استثنينا طائفة من السريانيين الذين يتثقفون بالثقافة اليونانية والمجوس الذين يتأدبون بالآداب الفارسية ويدينون بالديانة الزردشتية وأمثالهم ، أما غير هؤلاء فكانوا يأخذون بحظ من الجدول العربى قل أو كثر ، ذلك لأن الدولة العباسية عربية بخلفائها ولغتها ودينها ، ودولة الأدب عربية فلا يحيا فيها إلا ما كان عربياً ، فاضطر كل ذى أدب وكل ذى علم وكل ذى لغة أن يتعلم اللغة العربية ، يصوغ فيها أفكاره وأدبه وعلمه . فمن تبحر فى العلوم اليونانية وجب أن يخرج ما علم إلى اللغة العربية ، ومن تأدب بالأدب الفارسى فلا قيمة له إلا أن يخرج أدبه باللغة العربية ، وإذا كان رياضياً هندياً أو طبيباً هندياً فليس له حظوة إلا أن يعرب ما علم وهكذا . لذلك كان هذا الجدول مورداً عاماً للأدباء والعلماء ، وكان من ذلك أن قوماً وفروا جهدهم له ، يتبحرون فيه ولا يستقون إلا منه ، وقوماً تبحروا فى غيره ، ولكن اضطروا إلى وروده ، فوردوه ، يستعينون بمائه على إساغة ما عندهم للناس .

(ب) وضع للعلوم

فى هذا العصر وضعت فى اللغة العربية أسس كل العلوم تقريباً فقل أن نرى علماً إسلامياً نشأ بعد ولم يكن قد وضع فى العصر العباسى ، وضع تفسير القرآن وجمع الحديث ووضعت علومه ، ووضع علم النحو وألف فيه سيبويه كتابه الخالد ، ووضعت كتب اللغة ورسم خطتها الخليل بن أحمد كما وضع العروض ، ودونت أشعار العرب فى المعلقات التى دونها حماد الراوية والمفضليات التى دونها المفضل الضبى والأصمعيات التى دونها الأصمعى ، ووضع الجاحظ أساس الكتب الأدبية ، وحذا حذوه ابن قتيبة والمبرد وغيرهما ، ودون الفقه على يد الأئمة وتلاميذهم ، ودون التاريخ الواقدى وابن اسحق وأمثالها . هذا من ناحية ومن الناحية الأخرى ترجمت كتب الفلسفة من

منطق ورياضة وهيئة وطب وغيرها ، وبدأ العلماء يؤلفون فيها ، فماذا جد بعد ذلك من علوم لم تكن فى هذا العصر ؟ إنما جد بعد ذلك توسيع هذه العلوم وزيادة جزئياتها وإجادة تأليفها أو ضعفه ، ومعالجة مسائلها معالجة أنفع أو أضر .

(ح) عيوب المؤرخين الإسلاميين ومزاياهم

هجم المؤرخون – وما كان أكثرهم فى هذا العصر – على فروع التاريخ المختلفة وأخذوا فى تدوينها وترتيبها وترقيتها من كتب فى حوادث مختلفة إلى كتب جامعة ، ومن مسائل منتشرة إلى كتب منتظمة ومن سرد حوادث إلى ترتيبها حسب السنين . . قد يكون فى عمل هؤلاء المؤرخين بعض مآخذ كتلوين التاريخ ببعض العقائد أحياناً ، وتعصبهم لقبائلهم أحياناً ، وللخلفاء الذين يتصلون بهم أحياناً ، وكبنائهم التاريخ حول الخلفاء لا حول الشعوب ، وإهمالهم كثيراً من وصف النواحى الاجتماعية ، وغلبة النزعة الدينية فيما يعرضون له من أحداث ، وضعف النقد وإيجازه وسذاجته إلى غير ذلك . ولكن كل هذه العيوب تقل حدتها إذا نظرنا إلى ما ذكرنا من مزاياهم خصوصاً أنا عند نقدهم يجب أن نقيس محاسنهم ومعايبهم باعتبار زمانهم وبيئتهم التى تحيط بهم لا بزماننا وبيئاتنا ، حتى يكون النقد أدق والحكم أصدق . فمن من المؤرخين غيرهم عنى فى عصرهم بتأريخ الحوادث بالشهر بل باليوم ؟ وبعض المؤرخين الأوربيين يقول إن هذا النمط من كتابة التاريخ لم يعرف فى أوربا قبل سنة ١٥٩٧ م . ومن من المورخين غيرهم عنى بالإسناد عنايتهم فيسند الرجل إلى امرأته وإلى أمته ، ويدور على الناس فى أخبيتهم ومنازلهم يتلمس الأخبار ، ويطيق ما يسمع على المشاهد ؟ ، ومن من المؤرخين فى مثل عصرهم يتشدد تشددهم فى الرواية والسماع ، ولا يستجيز الأخذ عن الصحيفة إلا أن يكون ضعيفاً مطعوناً فيه ؟ ومن من المؤرخين فى مثل عصرهم صبر على ما صبروا عليه من فاقة وبؤس ، ورحل من خانة إلى فرغانة مع بعد الشقة ووعورة الطريق ثم قيد كل ما سمع مع الإفلاس وغلاء القرطاس ؟ الحق أنهم – على عيوبهم – لم يدخروا جهداً ولم يعرفوا دعة .

(د) من « نقد وتحليل لأصول المعتزلة »

أطلق المعتزلة للعقل العنان فى البحث فى جميع المسائل . . وقد كانت نظرتهم فى توحيد الله نظرة فى غاية السمو والرفعة ، فطبقوا قوله تعالى : (ليس كمثله شئ) أبدع تطبيق ، وفصلوه خير تفصيل ، وحاربوا الأنظار الوضيعة من مثل أنظار المجسمة الذين جعلوا لله تعالى جسما ، له وجه ويدان وعينان ، ولحم ودم ، وغاية ما قاله أعقلهم أنه جسم لا كالأجسام ، وله وجه لا كالوجوه ، ويد لا كالأيدى ، وقالوا بأن له جهة هى الفوقية ، وأنه يرى بالأبصار ، وأن له عرشاً يستوى عليه ، وأنه خلق آدم بيده إلى آخر ما قالوا مما ينطبق على الجسمية . فأتى المعتزلة وسموا على هذه الأنظار ، وفهموا من روح القرآن تجريد الله عن المادية ، فساروا فى تفسيرها تفسيراً دقيقاً واسعاً ، وأولوا ما يخالف هذا المبدأ ، وسلسلوا عقائدهم تسلسلا منطقياً ، فإذا كان الله تعالى ليس مادة ولا مركباً من مادة فليس له يدان ولا وجه ولا عينان لأن ذلك يدل على جزء من كل ، والله تعالى ليس كلا مركباً من أجزاء وإلا كان مادة . وإذا كان كذلك فليست تدركه عيوننا التى خلقت وليس فى قدرتها إلا أن ترى ما هو مادة وما هو فى جهة ، وليس كلامه تعالى بلسان وأصوات وإلا كان جسما ، وإنما يخلق الكلام والأصوات كما يخلق سائر الأشياء ، ومن ذلك القرآن . وهكذا كانت كل نقطة تسلم إلى التى تليها فيسيرون فيها من غير خوف من النتائج مهما كانت ، متى اطمأنوا إلى أنهم يسايرون العقل . فهم من الناحية

العقلية جريئون يقررون ما يرشد إليه العقل فى شجاعة وإقدام ، وهم أمام النقل يسلمون ما يوافق منه البرهان العقلى ويؤولون ما يخالفه ، فالعقل هو الحكم بين الآيات المتشابهات وهو الحكم على الحديث ليقرر عدم صحته إن لم يوافقه ويحتمل التأويل .

كذلك كان نظرهم إلى عدل الله فقد وقفوا أمام مشكلة المثوبة والعقوبة فرأوا أن ذلك لا يكون له معنى إلا بتقرير حرية الإرادة فى الإنسان وأنه يخلق أعمال نفسه وأن فى إمكانه أن يفعل الشيء وألا يفعل ، فإذا فعل بإرادته وترك بإرادته كانت مثوبته أو عقوبته معقولة عادلة ، أما إن كان الله يخلق الإنسان ويضطره إلى العمل على نحو خاص فيضطر المطيع إلى الطاعة والعاصى إلى العصيان ثم يعاقب هذا ويثيب ذاك فليس من العدالة فى شيء .

ولعل نقطة الضعف فيهم أنهم أفرطوا فى قياس الغائب على الشاهد أعنى فى قياس الله على الإنسان وإخضاع الله تعالى لقوانين هذا العالم ، فقد ألزموا الله – مثلا – بالعدل كما يتصوره الإنسان وكما هو نظام دنيوى ، وفاتهم أن معنى العدل – حتى فى الدنيا – معنى نسبى يتغير تصوره بتغير الزمان وأن ما كان عدلا فى القرون الوسطى يعد ظلماً الآن . . فاصدار حكمنا على الله على اعتقاد أن القوانين الإنسانية شاملة للإنسان والله جرأة لا يرتضيها العقل الذى يعرف قدره ولا يعدو طوره . ولكن على كل حال كان مسلك المعتزلة مسلكاً لا بد منه لأنه أشبه برد فعل لحالة بعض العقائد فى زمنهم . لقد قرروا سلطان العقل وبالغوا فيه أمام من لا يقر للعقل بسلطان ، بل يقول نقف عند النص فما كان محكماً واضحاً عملنا به وما كان متشابهاً غامضاً تركنا علمه إلى الله . وقال المعتزلة بحرية الإرادة وغلوا فيها أمام قوم سلبوا الإنسان إرادته حتى جعلوه كالريشة فى مهب الريح أو كالخشبة فى اليم . وعندى أن الخطأ فى القول بسلطان العقل وحرية الإرادة والغلو فيهما خير من الغلو فى أضدادهما ، وفى رأيى أنه لو سادت تعاليم المعتزلة فى هذين الأمرين – أعنى سلطان العقل وحرية الإرادة – بين المسلمين من عهد المعتزلة إلى اليوم لكان للمسلمين موقف آخر فى التاريخ غير موقفهم الحالى وقد أعجزهم التسليم وشملهم الجبر وقعد بهم التواكل .

وربما أخذ عليهم أنهم فى سيرهم هذا وراء سلطان العقل قد نقلوا الدين إلى مجموعة من القضايا العقلية والبراهين المنطقية . وهذا النهج إذا صح أن يقتصر عليه فى الفلسفة لا يصح أن يقتصر عليه فى الدين ، لأن الدين يتطلب شعوراً حياً أكثر مما يتطلب قواعد منطقية فالدين ليس كالمسائل الرياضية ولا كالنظريات الهندسية ، تتطلب من العقل حلها وفى ذلك كل الغناء ، بل الدين أكثر من ذلك يتطلب شعوراً يدعو إلى العمل وحرارة إيمان تبعث على التقوى ، ونظام المعتزلة ، وهو الذى جرى عليه المتكلمون بعدهم ، نظام جيد التفكير ضعيف الروح غالى فى تقدير العقل وقصر فى قيمة العاطفة ، يتجلى ذلك لك إذا أنت وازنته – مثلا – بمنهج الصوفية فهو على العكس من المعتزلة شعور وعاطفة ولا منطق ، والنظام العقلى فى الدين يقف الإنسان فى العادة موقفاً سلبياً أكثر منه إيجابيا .

فكرة التاريخ لروبين جورج كولنجوود

بقلم
الأستاذ أحمد حمدى محمود
ماجستير فى الفلسفة من جامعة الاسكندرية

تدور فلسفة كولنجوود حول إحداث تقارب بين الفلسفة والتاريخ . والقصد من ذلك هو أن يدرك الفلاسفة أن الكثير من المشكلات الفلسفية التى تواجه الفيلسوف فى حاجة إلى الفهم التاريخى ، كما أن أكثر هذه المشكلات تاريخية فى صميمها . ولا يحق بأى حال القول أن كولنجوود هو أول من نادى بهذا الرأى الذى يرجع إلى القرن الثامن عشر عندما بزغت النزعة التاريخية التى نبهت الأذهان إلى قيمة التـاريخ والزمن اللذين تجاهلهمـا الفكر الإنسانى من أيام اليونانيين . وكان لهذه النزعة أثرها الطيب على كل من الدراسات الإنسانية والطبيعية على حد سواء ، كما أنها دفعت الفلاسفة إلى ضرورة العناية بمنهج الأبحاث التاريخية باعتبار التاريخ علماً لا يقل من ناحية الحقيقة عن باقى العلوم والباحث المدقق فى فلسفة ابن خلدون يستطيع أن يصادف عدة فقرات تبين أنه كان على علم بالقيمة الفلسفية للتـاريخ وضرورة اعتماد المعرفة بأسرها على الفهم التاريخى . ولكن كولنجوود من ناحية يعتبر أول من وضع مذهباً من هـذا النوع فى الفلسفة البريطانية فاختلف لذلك عن الفلسفة التقليدية البريطانية التى لا ترى ضرورة لعناية الفلاسفة بالتاريخ لأن التاريخ للمؤرخين . يضاف إلى هذا عدم ترحيب هذه الفلسفة بأى تغيير فلسفى سواء فى موضوعات البحث أو المنهج ، ومن ثم اقتصرت على موضوعات محددة لا تتعدى المعرفة الحسية والمسائل الأخلاقية والسياسية بعكس الفلسفات الأوروبية التى لم تعرف مثل هذه الحدود ، بل خاضت غمار المشكلات كافة ، واستطاعت أن تحلق بعيداً وأن تكتشف آفاقاً فلسفية واسـعة . ولعل اختلاف كولنجوود عن فلسفة مواطنيـه هو السبب فى عدم ترحيب الفلاسفة البريطانيين بفلسفته ونفورهم منها فى بعض الأحيان وتسميته بالمثالى ، والمثالية إهانة ضخمة ببريطانيا لأنها تعنى الخضوع لفلسفات أجنبية مستوردة وعدم الولاء للفلسفات القومية .

وصلة كولنجوود بالتاريخ قد بدأت منذ حداثته بل منذ أن كان صبياً ، كما ذكرنا فى ترجمته الذاتية ، فقد كان لأبيه الذى يعمل بالتنقيب عن الآثار بعد أن أدرك أنه لن يبرع فى التصوير فضل تعريفه بدروس التاريخ القديم والحديث ، كما أن كولنجوود قد استطاع أن يقرأ بمفرده فى مكتبة أبيه التى كانت تحتوى على أكثر المراجع التى تدرس فى جامعـة أكسفورد عدة كتب تاريخية . وفى هذه المكتبة صادف وهو فى التاسعة

كتاباً عن « ديكارت » يدعى Pricipia ، وفيه عرف أن للعلوم الطبيعية تاريخا ، وأن الوعى بهذه العلوم يقتضى معرفتها تاريخيا ، واشترك كولنجوود فى التنقيب عن الآثار منذ صباه أثناء عطلاته الدراسية ، وربما كانت صلة كولنجوود بالآثار أقدم صلاته العلمية كلها فهو يروى فى ترجمته الذاتية أنه كان يُحمـــل وهو رضيع إلى مواقع التنقيب الأثرى .

ونحن لا نصادف فى حياة كولنجوود أحداثاً غير مألوفة أو شائقة ، لأن حياته التى أمضاها فى البحث والدراسة والتأمل كانت خالية تماماً من المغامرات والمخاطرات التى تبعث التشويق فى كتب السير . والظاهر أن حياة الفلاسفة هذه الأيام لم تعد شائقة كما كانت فى الماضى ، فلم يعد لهم دور فى توجيه الملوك ، كما كان الحال أيام أرسطو أو فولتير ، كما أنهم لا يشتركون فى المؤامرات والدسائس مثل فلاسفة عصر النهضة ، ولكنهم يجاهدون بعيداً عن الناس فى مجالات التعليم والدراسة والبحث حيث لا يعرفهم سوى النزر اليسير من زملائهم وقرائهم . فلا عجب لذلك إذا اقتصرت سيرة كولنجوود على أخبار دراسته فى المدرسة الابتدائية والإعدادية وتفوقه أثناء هذه الدراسة على أقرانه حتى قال معلموه إن الفارق عظيم بين قدرته الذهنية والمقررات الدراسية فقد تسنى له أن يقرأ فى صباه عدة كتب فى العـــلوم الطبيعية وخاصة الجيولوجيا والفلك والطبيعة وأن يتعلم اللغتين الفرنسية والألمانية ، وأن يقرأ وحده دون توجيه من أساتذته فى تاريخ إيطاليا فى العصور الوسطى وتاريخ شعراء فرنسا ، وأن يفهم دانتى وغيره من الشعراء ، وأن يعزف الكمان ويلم بأهم المؤلفات الموسيقية خاصة ما اتصل منها بآلة (البيانو) التى كانت والدته تتقن العزف عليها ، ولم ينس فى هذه الفترة المشاركة فى النشاط الرياضى لمدرسته والبراعة فيه .

ومع كل هذا فهو لا يذكر فترة دراسته الأولى بمدرسة راجبى Rugby بالخير والرضا ، ولذا فإنه شعر عند التحاقه بجامعة أكسفورد كأنه قد أطلق سراحه بعد سجن طويل ، لأنه استطاع فى فترة دراسته الجامعية أن يتحرر من القيود الدراسية وأن يقرأ ليلا ونهاراً ، وأن يتخلص من جميع الفروض الاجتماعية وواجباتها لأن أصدقاءه كانوا قلائل ، ولذا فإنه كان يفضل النزهة فى أوقات فراغه فى الحقول قرب النهر . والإنصات للموسيقى أو عزفها .

وبعـــد إنتهاء دراسته عُين مشرفاً فى كلية « بنبروك » Peanbroke وقسم وقته بين الأبحاث التاريخية والفلسفية ، ولكن كان للفلسفة عنده على الدوام المقام الأول . وفى أثناء الحرب العظمى الأولى عُين بمخابرات البحرية البريطانية ، وأبدى هنـــاك براعة فى الاستنتاج ، وكتب بحثاً قانونياً خاصاً بالملاحة فى « "Scheldt & Antwerb" ، وتزوج بعد الحرب بآنسة تدعى « إتيل جراهام » وتخلى عن وظيفته فى « بنبروك وفقاً لتقاليد الكلية التى تُحتم عدم زواج أعضاء هيئة التدريس الذين لم يمضوا سبع سنوات ، ثم عين مرة ثانية باعتباره متزوجاً قبل مضى سبع السنوات الحرام .. واستأنف نشاطه الجامعى فى الفلسفة والآثار ، وأقام بمنزل يبعد ثلاثة عشر ميلا عن أكسفورد ، واتبع نظاماً معيناً لم يُغيره وهو النوم أربع ليالى بالكلية وقضاء باقى أيام الأسبوع بما فى ذلك عطلة نهايته فى منزله . واقتصر نشاطه على الدراسة والكتابة ، ولم يقم إلا بالأعمال الإدارية الضرورية ، كالامتحانات وتصحيحها ، وكانت له آراء ذات قيمة فى التعليم الجامعى ولكنه لم يشترك فى وضع سياسة الجامعة ، ولم يكن طموحاً للوصول إلى أى وظيفة ، كما أنه لم يحرص قط على حضور اجتماعات مجالس الكلية أو لجانها المختلفة .

وعُرف عنه الحرص على زيارة متحف «اشميلين» Ashmeleen وكثرة الاهتمام بقراءة المخطوطـــات

الفلسفية والأثرية والقدرة على قراءتها بسرعة فائقة ، وكان يقرأ اللغات الألمانية والفرنسية والإيطالية والإسبانية كما أنه كان كثير الاطلاع فى المواد الغير المرتبطة بمناهج الدراسة فكان يقرأ عن قيادة اليخوت والقصص الخرافية . واشتهر بالدقة عند النشر ولم يكن يُغير مسودات مؤلفاته ، كما أنه لم يضف أى هوامش لأنه اعتبرها من علامات عدم هضم مادة البحث . أما محاضراته فكانت نماذج طيبة للذين لا يميلون إلى المحاضرات المنهجية أو البلاغية ، فكل محاضرة كاملة بذاتها ، يُكثر من ذكر كلمة « بالتأكيد » ويتظاهر بالتراجع أمام محدثه ثم يُبين له مواطن الضعف وشدة تعارض القضايا التى قام بعرضها ، وغالباً كان محدثوه يشعرون بالهزيمة ، ولكنهم كانوا لا يقتنعون ، وامتاز بلطف الأسلوب ، والمقدرة على الاستماع المهذب الرقيق كما امتازت أحاديثه بالسهولة والوضوح والأناقة وسلامة المنطق ، وذلك لإلمامه الطيب باللغة الإنجليزية وآدابها وقدرته على التحدث فى أكثر من موضوع لاتساع معرفته وعمقها ، وربما اعتبر أفضل من درس فى أكسفورد علما ومعرفة .

ومن صفاته الإسراف فى الثقة بنفسه لذلك لم يكن من السهل مفاجأته فى أى مناقشة . ولم يكن ميالا للمعارضة ذاتها كما أنه لا يرفض أبداً أى رأى حتى إذا قدم له بوقاحة ، بل يعالج الموضوعات على الطريقة السقراطية ، بتوجيه أسئلة تزعج محدثيه . وفى سنة ١٩٣٤ خلا كرسى الفلسفة الميتافيزيقية بجامعة أكسفورد. فشغله كولنجوود . وفى نفس السنة أصبح عضوا فى الأكاديمية البريطانية . وفى سنة ١٩٣٨ حصل على دكتوراه شرقية فى القانون ، ولسوء الحظ ساءت صحته بعد ذلك ، وأصابه أرق مزمن ، وأفادته الرحلات البحرية إلى جزر الهند الشرقية من الناحية الصحية . وفى إحدى المناسبات نجا من الغرق أثناء قيادته لليخت عابراً القنال الإنجليزى بمفرده ، ولم يعرف الاسترخاء والكسل أبداً ، فقد حرص على الاطلاع والكتابة ولاحظ المقربون إليه أن بنيته وعقله قد تأثرا من هذا الإفراط . ومن الغريب أن تكون فترات المرض هى أخصب فترات حياته فقد كتب فيها أفضل كتبه واستقال من الأستاذية سنة ١٩٤١ ، واعتكف فى « كونستون » فى منزله الذى ورثه عن أبيه ، ومات ودفن سنة ١٩٤٣ عن أربعة وخمسين عاماً . ويمتاز كولنجوود بالشجاعة الأدبية ووضوح الفكر وبراعة العرض ، والتمكن التام فى سائر الموضوعات التى درسها فى الفن والأدب والعلم .

هذا موجز لسيرة كولنجوود كما رواها فى ترجمته الذاتية ، وكما ذكرت عند تأبينه بعد وفاته فى مجلة الأكاديمية البريطانية . ولكن لا أظن أن مثل هذه الوقائع ذات قيمة فى ذاتها . إن القيمة الحقيقية للفيلسوف هى أفكاره التى ربما لا تؤثر فى البيئة الفلسفية التى ظهرت فيها ، ولكنها تنير الطريق أمام الأجيال القادمة ، وتوضح لها مشكلاتها التى تصادفها . ولم يضن كولنجوود بفضل عمق دراساته وتعددها علينا ، أو على الأجيال الآتية بمعنى أصح فى هذا السبيل . فقد ألف فى المنهج الفلسفى ، والميتافزيقا وفلسفات الدين والتاريخ والطبيعة والفن والسياسة ، بالإضافة إلى مؤلفاته فى التاريخ والآثار ومحاضرات ومقالات متعددة ، وهى تدل كلها على الخلق الفلسفى الصحيح الذى لا يتوقف عن البحث والاستقصاء أبداً ولا يرضى أو يقنع بأى أفكار مستخلصة من أفكار الغير ، بل يراجع ويعدل ، ولا يهمه إذا ذكر النقاد أنه قد تناقض مع نفسه لأن الاهتداء إلى الحقيقة أهم بكثير عنده من أقوال النقاد .

ووفقاً لمعيار كولنجوود الفلسفى قد يعد كتاب « مقال فى المنهج الفلسفى » Essay on

Philosophical Method الذى كتبه سنة ١٩٣٢ أفضل كتبه ، فهو يمتاز بالدقة وحسن تنظيم المادة الفلسفية وهضمها ، كما يدل على صفاء ذهن الفيلسوف ، وقدرته على ضبط نفسه . لهذا يعده بعض المفكرين البريطانيين كتاباً كلاسيكياً لاختلافه عن باقى كتب كولنجوود التى ربما لا تخلو من التأثيرات العاطفية والنقائض . ولكننى فى الحقيقة لا أعتبر هذا الكتاب أفضل مدخل لفلسفة كولنجوود بالرغم من أنه كان المفروض أن يفى بهذا الغرض كما يفهم من عنوانه . فهو لا يعرفنا محور فلسفة كولنجوود الذى ذكرناه ، أى التوفيق بين الفلسفة والتاريخ ، فلذا قد يكون كتاب « فكرة التاريخ » The Idea of History الذى رأيت عرضه فى هذا المقال أكثر ملاءمة لغايتى .

وكتاب فكرة التاريخ قد نشر لأول مرة بعد وفاة المؤلف بثلاث سنوات ، وقام بنشره وترتيبه ومراجعته « نوكس » T. M. Knox . وكان كولنجوود ينوى إصدار كتاب سنة ١٩٣٦ يتضمن اثنتى عشرة محاضرة تحت عنوان فلسفة التاريخ ، ويقع فى جزأين : الجزء الأول فيه عرض يبين كيف تقدمت فكرة التاريخ من أيام « هيرودوت » إلى القرن العشرين . أما الجزء الثانى ففيه تعقيب ميتافزيقى أو تأملات فلسفية عن طبيعة التاريخ وموضوعه ومنهجه . وانتهز كولنجوود فرصة استشفائه فى جزيرة جاوه ١٩٣٩ ، وأتم الجزء الثانى تحت عنوان «مبادىءالتاريخ» The Principles of History وفى هذا الجزء قام كولنجوود بمناقشة الخصائص الرئيسية للتاريخ ، وصلة التاريخ بباقى العلوم وخاصة العلوم الطبيعية والفلسفية ، وقيمته فى الحياة العملية . وفى سنة ١٩٤٠ راجع المسودة التى كتبها ١٩٣٦ ، وبصفة خاصة الجزء المتعلق باليونان والرومان ، وأعاد تسميتها « فكرة التاريخ » The Idea of History أسوة بكتابه الآخر The Idea of Nature ولكن سوء حالته الصحية وتوقعه الموت قد حالا دون إتمام ذلك . ولذا اهتم بكتابة وصيته الفلسفية التى أسماها An Auto-biography ، « ترجمة ذاتية » ، وضمنها ردوداً على ناقديه وتوضيحات هامة لجميع آرائه الفلسفية ، وبصفة خاصة فلسفة التاريخ التى كان نصيبها ما يقرب من ثلثى الكتاب . وقد اعتمد « نوكس » على هذه المحاضرات ، وأضاف إليها مقالات سبق نشرها فى مجلات فلسفية ومحاضرات أخرى . وليس من شك فى أنه قد أصاب عندما اكتفى بكتاب واحد عند النشر بدلا من كتابين ، وفقاً لنية كولنجوود الأولى ، فلا يمكن فى الواقع الفصل بين ما كتبه كولنجوود عن تاريخ الكتابة التاريخية ومذهبه فى التاريخ ، فلم يكتب كولنجوود هذا التاريخ إلا ليمهد لنظريته . وفى كل سطر من سطوره نستطيع أن نلمح ملامح هذه النظرية. ويعد هذا العرض وافياً إلى حد بعيد ، وإن كنا لا نستطيع أن نبرر على الإطلاق إغفال ذكر التاريخ وفلسفته عند العرب ، وبصفة خاصة ابن خلدون الذى تهتم به عادة جميع المؤلفات الخاصة بفلسفة التاريخ .

والكتاب يبدأ بالكلام عن الصور التاريخية التى يسميها كولنجورد بالصور الشبيهة بالتاريخ quasi history ، وهى الصورة الثيوقراطية والأسطورية التى لا تعتمد على بحث المصادر ومناقشتها لأن التاريخ فى هذه الصور قد كتب فى صورة وقائع معروفة غير قابلة للمناقشة ، والقارئ مطالب بقبولها على علاتها بوصفها آتية من مصدر علوى لايناقش ، أما التاريخ العلمى فقد بدأه اليونانيون أيام هيردوت ، ولذا فإن تسميته بأبى التاريخ حقيقية تماماً ، فقد كان منهجه التاريخى مماثلا لمنهج سقراط فى الفلسفة ، أى يعتمد على مناقشة الأدلة التاريخية ، وبدء البحث بتوجيه أسئلة إلى المصادر . والبحث التاريخى عند اليونانيين كان يدور حول الإنسان ، وغايته هى تعريف الإنسان ، ما هو الإنسان ؟ ومن ثم يبدو

أن نقطة التحول الأولى فى الكتابة التاريخية قد تمت على أيديهم . وتمتاز كتاباتهم التاريخية باعتمادها على مدى زمنى قصير ، فالمؤرخون لا يذكرون إلا الأحداث المعاصرة لهم ، أو التى تستطيع ذاكرتهم أن تعيها ، ومعنى هذا أن المؤرخ كاتب سيرة عصره . ولم يسمح المنهج اليونانى بتجميع الكتابات التاريخية المتفرقة فى تأليف واحد ، وتدور الأحداث التاريخية حول أفعـال الإنسان وغايته ونجاحه وإخفاقه ، ولا تظهر الإرادة الإلهية من خلال هذه الأفعـال إلا نادراً ، إذ ليس للآلهة خطة ، تعترض الأحداث التاريخية والأفعال الإنسانية . وأهم نقص فى كتاباتهم هو جهل المؤرخين بسيكلوجية الناس وأخلاقهم ، وذلك لأنهم ظنوا الإنسان حيواناً عاقلا قادراً على الفهم والإدراك ، وله دور هام فى الحياة السياسية ، ومن ثم فهو قادر على فهم الحيـاة فهماً حكيماً . ويضاف إلى هـذا النقص نقص آخر هو إيمانهم « بالجوهرية » ، أى ظنهم أن الشخصيات التاريخية ذات جوهر أبدى خارج التاريخ ، وأن الأفعـال التاريخية عرضية لا تُضيف أو تُنقص من الشخصية التاريخية . وهـذه النظرة معارضة تماماً للنظرة التاريخية .

ثم مرت الكتابة التاريخية فى نقطة تحول ثانية عندما تأثرت بالمسيحية التى جعلت التاريخ يعبر عن أهداف الله بدلا من الإنسان ، وتصورت الشخصيات الإنسانية أدوات تحاول تحقيق أهداف الله ولذا فإن وجودها عابر وليس أبدياً . وللمسيحية فضل توجيه أنظار المؤرخين إلى عالمية التاريخ وقصور التاريخ الجزئى واتباع تقويم واحد لجميع الأحداث وهـذا التقويم قد قسم التاريخ إلى قسمين : نور أعقب ظهور المسيح ، وظلام سبق ظهوره .

وتعد نقطة التحول الثالثة رد فعل للنزعة الطبيعية التى ظهرت فى آثار عصر النهضة ، والتى يعتبر «ديكارت» أفضل من عبر عنها عندما كتب منهجه للفلسفة بأقسامها الثلاثة : الرياضة والطبيعة والميتافزيقا ، ورأى أن التاريخ لا يستطيع ادعاء الحقيقة بالرغم من قيمته التعليمية والترفيهيـة وفوائده العملية وقد ثار على هذه النظرة « فيكو » فى إيطاليا ، الذى هاجم معيار الحقيقة الديكارتى القائم على الفكرة الواضحة المتمايزة ، والذى اهتدى إلى نتائج هامة فى البحث التاريخى نتيجة لدراسة القانون واللغة وأثبت « فيكو » أن العلوم الإنسانية توصل إلى معرفة أكيدة كالتى ادعاها « ديكارت » لنتائج الأبحاث الطبيعية والرياضية ، كما بين أن المؤرخ يستطيع إعادة بناء هذه الموضوعات فى عقله بالإضافة إلى قدرته على بيان كيف ظهرت إلى الوجود فى الماضى . ومن ناحية أخرى عارضت التجريبية الإنجليزية الممثلة فى « لوك » و « هيوم » هذه النظرة الديكارتية ، ووجهت الفلسفة تجاه التاريخ دون وعى بمشكلات التفكير التاريخى عندما أنكرت الأفكار الفطرية التى نادى بها « ديكارت » ، التى تعتبر معارضة لفكرة التاريخ . فلو كانت المعرفة قائمة على المجاهرة بالمبادئ الفطرية المضمرة ، أو كانت هذه الأفكار الفطرية موجودة بوصفها أشياء بالقوة فى العقل الإنسانى ، لكان من الممـكن لكل إنسان أن يحصل على المعرفة وحده ، ولما كان هناك مايدعو إلى اشتراك الجميع فى صنع المعرفة ، وبنائها كما يحدث فى التاريخ . أما القول بأن المعرفة مبنية على التجربة فيعنى أنها من إنتاج التاريخ ، لأن الحقيقة كما قال « بيكون » هى بنت الزمن ويعد « هيوم » أكثر هؤلاء الفلاسـفة البريطانيين التجريبيين معرفة بالمسائل التاريخية التى مارسها ممارسة فعلية ، واعترف بأن المعرفة التاريخية مشروعة ، وربما كانت أكثر شرعية من باقى العلوم لأنها لا تعد أكثر مما تنجز ، ولأنها لا تعتمد على أى فروض ميتافزيقية تدعو إلى البحث ، كما أن فلسفته لم تكتف بإنكار الجوهر المادى وحده ، بل

أنكرت كذلك الجوهر الروحى ... وكما رأينا أن هذا الإنكار للجوهرية يتفق تماماً مع التفكير التاريخى.

هذه هى نقط التحول الثلاث التى سبقت المرحلة التى أسماها كولنجوود بمرحلة « التاريخ العلمى » ويصادفنا فى هذه المرحلة اتجاهان متقابلان، كل منهما يدعى كتابة التاريخ بالطريقة العلمية . أما الاتجاه الأول فهو الاتجاه الوضعى الطبيعى الذى ينتمى إلى فلسفة عصر التنور والذى يعتبر كلمة علم مرادفة لكلمة طبيعة حيث لااختلاف بين الوقائع التاريخية والطبيعية ، لأن البحث فى الاثنين يبدأ باكتشاف الوقائع ، ثم تقرير الصلات بينها ، ويعد البحث التاريخى منتهيا عند الاهتداء إلى قوانين تعيننا على التنبوء ، وكأن التاريخ علم أرصاد إنسانية على حد قول كولنجوود . وقد تمخضت الأبحاث التى قام بها هؤلاء الوضعيون عن نتائج بعيدة تماماً عن التاريخ ، وربما اهتدى أنصار هذه الطريقة إلى نتائج مفيدة من الناحية العملية يمكن تسميتها علم اجتماع أو اقتصـــاد أو علم نفس أو انثولوجى الخ .. ولكن لايصح بأى حال أن تسمى تاريخا ، وليس من شك أن أنصار الاتجاه الآخر الذين نادوا بأن التاريخ علم قائم بذاته Sui generis مستقل لايتبع منهج العلوم الطبيعية كانوا محقين فى نقدهم لهذه النزعة الطبيعية ففى رأيهم أنه لاتوجد صورة واحدة للمعرفة العلمية ، وأن كلمة علم لا ترادف كلمة طبيعة ، فليس ضرورياً أبداً أن يكون دور العلم هو جمع الأشياء المعروفة فى أنماط معينة كما هو الحال فى الطبيعة ، بل إن العلم فى الواقع يبدأ بعرض مشكلة لا تعرف إجابتها ، ويعقب ذلك بحث عن الإجابة

هذا الاتجاه العلمى الآخر قد بدأ بظهور الرومانتكية التى وسعت الأفق التاريخى عند ما اهتمت بالبحث فى عصور أسماها عصر التنور بالعصور الهمجية وأهملها لهذا السبب. ويضاف إلى هذا مهاجمتها النظرية القائلة بثبات الطبيعة الإنسانية وعدم تغيرها . . وأهم فكرة أفادت الأبحاث التاريخية فى هذا العصر هى التفرقة بين الطبيعة والتاريخ ، التى ترجع إلى تفرقة كانط بين الظواهر والشىء فى ذاته . وقد عبر «لوتسى» Latze عن هذه الفكرة بقوله « إن الطبيعه هى عالم الضرورة أما التاريخ فهو عالم الحرية .. وإلى «فيخته» Fichte ، وشلنج Schelling ، وهيجـــل Hegal يرجع تأكيد دور الذات والمشخص فى المعرفة التاريخية وإن كان إسرافهم فى التفرقة بين العناصر القبلية apriori والمادة التاريخية قد دعا إلى الظن بأنه من المستطاع إعادة تكوين التاريخ على أسس قبلية دون اعتماد على الدليل التجريبى للوثائق . وبفضل نظرتهم المثالية وتفرقتهم بين ظاهر الوقائع وباطنها أمكنهم تمثل التاريخ وتصوره شيئاً معقولا ترتبط فيه الأحداث باطنياً بروابط منطقية ، كما أنهم قد أفادوا البحث التاريخى فائدة طائلة عند ما جعلوا التاريخ ينتهى فى الحاضر بدلا من المستقبل ، لأن المستقبل ليس بموضوع معرفة ، بل هو موضوع أمان ومخاوف والأمانى والمخاوف ليست تاريخاً . كل هذه الأفكار الرومانتكية قد كانت نواة لأبحاث المدرسة الكانطية الجديدة فى ألمانيا والمدرسة المثالية فى إيطاليا . وقد حاولت هاتان المدرستان تأكيد استقلال التاريخ علماً قائماً بذاته ، وإن كان كولنجوود يلاحظ أن التوفيق لم يكن حليف أتباع هذه المدرسة على الدوام ، وأغلب الظن أن السبب هو تأثير النزعة الطبيعية الجارفة ، فلذا أخطأ المفكرون عدة أخطاء نتيجة لتأثرهم بالطبيعيين . فمثلا عند الألمانيين أخطأ فندلبلند Windelband عند استبدال كلمة علم الحضارة Kulturwissenschaft بكلمة تاريخ ، كما أن « ريكارت » Rickert قد نظر إلى الوقائع التاريخية على الطريقة الطبيعية أى باعتبارها وقائع منفصلة . أما « زيمل » Simmel فلم يدرك آن الماضى التاريخى يحيا فى الحاضر ، بل نظر

إليه نظرة طبيعية فظن أن الماضى يموت عند ما يولد الحاضر . وبالرغم من شعور « دلتاى » Dilthey بالفارق بين العلوم الطبيعية والتاريخية فإنه قد شوه نظريته عند ما ظن أن الحياة التاريخية تجربة مباشرة ، ولم ينظر إليها باعتبارها معرفة وتأملا ، وفكراً ، كما أنه لجأ إلى علم النفس وهو علم طبيعى لتفسير الوقائع التاريخية ، وبهذا يكون قد وقع فى قبضة الطبيعيين دون أن يدرى . أما « شبنجلر » Spengler فقد ظن أن التاريخ هو تعاقب وحدات ذات وحدة ذاتية تدعى بالحضارات التى تتشابه فى دوريات حياتها مع الكائنات العضوية ، أى أن لها طفولة وشبابا وكهولة وشيخوخة واضمحلالا . وهذه الفكرة طبيعية سافرة لأن شبنجلر قد استعاض عن التاريخ « بمورفولوجية التاريخ » التى تعتمد على التحليل الخارجى ، كما أنه وضع قوانين عامة للحضارات حتى يمكن التنبؤ بالمستقبل وفقاً لمبادئ علمية . وقد سار « توينبى » على منواله ، وارتكب نفس أخطائه .

وفى رأى كولنجوود أن الإيطالى « كروتشه » Croce هو أول من استطاع تصحيح موقف الفلسفة النقدية الألمانية وخضوعها للنزعة الطبيعية . فبعد عدة محاولات استطاع أن يؤكد استقلال التاريخ علما قائماً بذاته ، وعبارته الشهيرة « كل التاريخ تاريخ معاصر » لا تعنى المعنى المعتاد للكلمة حيث تعنى كلمة تاريخ معاصر تاريخ الأحداث المعاصرة ، بل تعنى شيئاً آخر وهو أن المعرفة التاريخية هى المعرفة الذاتية للعقل الذى يحيا ، فحتى إذا قام المؤرخ بدراسة أحداث تمت فى الماضى البعيد فإن معرفته هذه الأحداث تاريخياً يعنى تذبذبها فى عقله . وهذا يعنى أن أدلة هذه الأحداث ينبغى أن تكون موجودة هنا والآن أمام المؤرخ ، وأن يستطيع تعقلها . فالتاريخ لا يحيا فى الكتب والوثائق ، بل هو يحيا فى حالة الاهتمام به فى الحاضر فى عقل المؤرخ عند ما يحاول أن ينتقد الوثائق ويفسرها . وبهذه الوسيلة يستطيع أن يحيا مرة ثانية فى الأفكار التى يبحثها لنفسه ويتبع ذلك أن موضوع التاريخ ليس الماضى الصرف ، بل هو الماضى الذى لدينا دليل تاريخى عنه .

لم يعد خافياً بعد هذا الهجوم على الوضعيين والطبيعيين والنقد الذى وجه إلى المدرسة النقدية المثالية ، لأنها لم تتمكن فى بعض الأحيان من تأكيد استقلال التاريخ بالرغم من شعورها بالمشكلة ، وبالفارق بين التاريخ والطبيعة ، إن كولنجوود سوف يقتدى بكروتشه ، وإنه سوف يحاول تجنب الأخطاء التى تعرضت لها المدرسة النقدية الألمانية : ولن نعجب لاختياره عبارة « كل التاريخ تاريخ فكر » شعاراً لمذهبه لكى يتجنب الوقوع فى فخ الطبيعيين . وقد اهتدى كولنجوود إلى هذه الفكرة بعد أن ناقش التاريخ علما أو بعد أن بين اختلافه عن باقى العلوم . فهناك تنظيمات مختلفة للمعرفة ، فمثلا تنظيم علم الأرصاد الجوية يعتمد على جمع الملاحظات التى يستطيع العالم مشاهدتها كما حدثت ، وإن كان عالم الأرصاد لايستطيع إنتاجها إذا أراد . وتنظيم الكيمياء لا يعتمد على ملاحظة الوقائع كما حدثت ، بل يساعد هذا التنظيم على إحداث هذه الوقائع فى ظروف معينة . وهناك تنظيمات أخرى مثل التنظيمات الرياضية التى لا تعتمد على وقائع مشاهدة بل تعتمد فقط على فروض . أما التاريخ فلا يتبع أى تنظيم من هذه التنظيمات ، فالحروب والثورات لا يمكن إنتاجها بالمعامل لكى تدرس دراسة علمية دقيقة . والمؤرخ لا يشاهد الوقائع التاريخية ، كما أنه لا يعتمد على أى فروض ، بل يعتمد فقط على وقائع معطاة ، وهذه الوقائع خاضعة لمشاهدته مثل الوثائق والآثار .. وليس من حق المؤرخ أن يخترع بل يقوم بالاكتشاف فقط . والمؤرخ مطالب بتبرير ادعاءاته اعتماداً على الأدلة ، كما أن من حقه أن يستدل ، ولكنه ليس مرغماً على

الاستدلال بطريقة الاستنباط أو التحليل كما هو الحال فى العلوم الطبيعية ، لأن المؤرخ حر ، ومن حقه أن يتبع الطريق الملائم لعلمه . وفى الطبيعة نحن نتعامل مع ظواهر مشاهدة ، أما فى التاريخ فالإدراك الحسى لا يفى بالغرض ، لأننا ندرك فقط الآثار والأدلة التى تركتها الأحداث التاريخية فى الحاضر . ولذا فإن فهم هذه الأحداث يتطلب شيئاً آخر وهو ضرورة النفاذ فى أعماق هذه الأحداث لأن لها باطناً . فالمؤرخ عند ما يسأل لماذا طعن بروتس قيصر ؟ فإنه يعنى ما الذى فكر فيه بروتس ودعاه إلى طعن قيصر ؟ فالأحداث التى يدرسها التاريخ هى أفعـــال ، ولا تاريخ حيث لا توجد أفعال ، كما أن الفعل يعتمد على شخصية تاريخية حرة عاقلة . والفعل هو وحده ظاهر الحوادث وباطنها . وفى العلوم الطبيعية البحث يقودنا من حادثة إلى أخرى ، والذى يهمنا فقط هو تعاقب الأحداث وتتابعها ، أما فى التاريخ فيهمنا فقط أن نكتشف الفكر المتضمن فى الفعل التاريخى . هذا الفكر هو الذى يوضح لنا غاية الشخصية التاريخية ومبتغاها . ولذا فإن « كل التاريخ تاريخ فكر » . ولكن كيف نستطيع أن نكتشف فكر أى شخصية تاريخية عاشت فى الماضى ؟ .
ـ أولا ـ يجب أن تتوفر لدينا أدلة تبين أن هذه الشخصية قد فكرت فى شىء ما . ـ ثانياً ـ إذا توفر الدليل فإننا نفكر فى الفكر الذى يتضمنه لأنفسنا ، ففهم كلمات . « أفلاطون » مثلا يعنى التفكير فى أفكاره وما تعنيه ، ومن ثم فإن التاريخ هو إعادة تمثـــل reenactenment[1] فكر الماضى فى عقل المؤرخ ،

ولكن هل تستطيع تمثل فكر شخص آخر عاش فى الماضى ؟ ويرد كولنجوود على هذه المسألة بأن القائلين بتعذر ذلك لا يفرقون بين الفكر تياراً للشعور المباشر ، دائم التقطع ، وفى هذه الحالة لا يمكن أن يعرف أبداً ، لأنه يصبح وعياً بلا شىء ، وبين الفكر شيئاً ليس متضمناً فى التيار الشعورى المباشر بمعنى ما ، ويمكن وصفه من أجل هذا بأنه خارج هذا التيار ، وأفعال الفكر ليست متصلة من ناحية الزمن بنفس الطريقة التى تتصل بها المشاعر والأحاسيس ، فلذا فإن أى فعل فكرى قد يبقى خلال فترة من الزمن ، ولن يعود مرة أخرى بعد أن يكون معلقاً ، وهذا يرجع إلى أن الفكر بالرغم من تضمنه فى تيار الوعى هو شىء قادر على إدراك وفهم تكوين هذا التيار والصور المتعاقبة التى تعرض فيه ، وهذا يعنى أن الفكر قادر على التفكير فى أفكار الماضى مثل الحاضر .

هذا بيان موجز للنظرية التى جعل كولنجوود شعارها « كل التاريخ تاريخ فكر » فاختلف بذلك عن الرأى الذى أجمع الفلاسفة على قبوله وهو اعتبار موضوع التاريخ الأحداث الإنسانية بأسرها . ولكن كولنجوود قد تعمد ألا يتبع هذا التعريف لأنه رأى استبعاد العناصر التى لا يصح أن تسمى فكراً من الأحداث الإنسانية أى ما بدا بمعنى الشعور أو التجربة المباشرة ، وهى الأشياء المتمايزة عن التأمل . هذه الأحداث قد رآها كولنجوود أموراً شخصية لا يصح اعتبارها مسائل موضوعية ، ففى ظنه أن هذه التجارب المباشرة ليس لها بناء فكرى يمكن أن يعرف ، ولا يمكن أن نثق فيما يقال عن المعرفة عن طريق إعادة الشعور التى لا توصل إلى معرفة . والمعرفة التاريخية وثيقة الاتصال

---

[1] (١) يلاحظ صعوبة ترجمة الاصطلاح الذى استخـــدمه كولنجوود . وينبغى الإشارة إلى اختلاف المعنى الذى يقصده كولنجوود عن بعض المصطلحات الأخرى التى يستخدمها الفلاسفة والمؤرخون فى نفس هذا المعنى . مثل « إعادة الحياة » Relieve وإعادة التجربة Re-experience وإعادة الشعور re-feel والفهم التعاطفى Sympathetic understanding البعث Résurrection والاصطلاح الذى تستخدمه المدرسة البوجسودية s'installer dans = le mouvement فإن كل هذه التصورات ترى أن الفهم يعتمد على المشاركة الوجدانية . أما كولنجوود فيعنى إعادة الماضى فى صورة مشكلة ذهنية أمام عقل المؤرخ .. فلذا أفضل استخدام كلمة إعادة « تمثل » وإن اختلفت تماماً عن الكلمة الإنجليزية الأصلية .

بعقل المؤرخ نفسه ، فلذا يجب أن يكون موضوعها من نوع يستطيع أن يعود للحياة فى عقل المؤرخ ، أى يكون عقل المؤرخ مأوى ملائماً له . فالدراسة التاريخية تعتمد على التمثل فلذلك يجب أن تتمكن هذه الدراسات من الاتصال بفكر المؤرخ المباشر . ولذا فمن الضروى أن يكون فكر المؤرخ مهيأً لهذا الاستقبال .

والفكر ليس وعياً فحسب ، بل وعياً بالذات ، ولكن لهذا الوعى صوراً مختلفة ، أولها خاص بالوعى بطبيعة الاستمرار الفكرى ، وذلك بتذكر ما سبق من تجاوب مع مقارنتها بالحاضر المباشر ، وثانيها خاص بتحليل التجربة الحاضرة ، وتمييز فعل الشعور بما تشعر به ، وثالثها تمييز النفس كائناً مفكراً بالإضافة إلى الإحساس والشعور . والتفكير لا يعنى التفكير والتذكر ، فهذه الصور تعد لا شعورية ، بل هو يعنى الفكر الشعورى ، أى عندما يعى المفكر أنه يُفكر ، ويسمى كولنجوود هذا النوع بالتفكير التأملى ، والتفكير التاريخى دائماً تأمل ، لذلك لا يختص بغير المسائل التأملية الهادفة . فهو يعنى لذلك بالسياسة والحروب والاقتصاد والأفعال الأخلاقية . ومعرفة هذه المسائل يؤدى فى النهاية إلى معرفة الطبيعة الإنسانية. وبذا تكون كل معرفة بالعقل تاريخية ، فلكى أعرف عقلى ، فإننى أدرس أى فعل عقلى قمت به . من هذا يتضح أن معرفة الذات لا يمكن أن تتحقق إذا اعتبر العقل مكوناً من مشاعر وإحساسات وعواطف كما ظن الطبيعيون ، بل إن هذه المعرفة متيسرة فقط ، إذا نظرنا لها معرفة بالملكات العارفة الخاصة بالفكر أو الفهم أو التعقل فحسب .

والواقع أنه لا يصح بأى حال من الأحوال أن يقتصر التاريخ الإنسانى بأسره على الأفكار . وقد تصلح هذه الطريقة عند كتابة الفلاسفة تاريخ حياتهم كما فعل كولنجوود فى ترجمة الذاتية ، لأن حياتهم هى الفكر ولكن التجربة الإنسانية الشاملة أكثر خصوبة من الفكر وحده. وقد نتساءل كذلك كيف اهتدى كولنجوود إلى رأيه الخاص بوجود ذاتية بين الفكر الذى تم فى الماضى والفكر الذى نتمثله الآن؟ إن كولنجوود لم يوضح لنا هذه المسألة ، ولا يكفى ما قاله خاصاً بأن الماضى التاريخى كامن فى أفكارنا ، أومكبسل incapsulated على حد قوله ، ولهذا نستطيع أن نتمثله . إن الماضى التاريخى حقاً يعيش فى أعماقنا ، ولكن من المؤكد أن صورته قد تغيرت بعد تفاعله مع حاضرنا ، كما أنه ليس لدينا دليل واحد على ذاتية الفكر ، أو أن الفكر الذى نستخدمه فى المعرفة هو نفس الفكر الذى خلق الوقائع التاريخية التى نحاول معرفتها . وليس من شك فى أن ما ذكره كولنجوود عن بقاء الفكرة كما هى بالرغم من اختلاف الأنسجة التاريخية التى تحل بها ، وأنها لا تتكيف إلا تكيفاً طفيفاً لكى تتلاءم مع النسيج التاريخى الجديد وتحيا فيه يعتبر معارضاً للتاريخ . ولم تبين لنا النظرية كذلك كيف تتحقق الصلة بين الدليل والفكر ، كما أنها ظهرت فى صورة دجماتيقية ، لأنها افترضت أن التفسيرات الحقيقية للتاريخ يجب أن تكون واحدة ، هذا يعنى استبعاد الخطأ فى التفسير واختلاف وجهات النظر المختلفة . ونحن فى الحقيقة لا نأمل أن نعرف التاريخ ذاته أبداً ، وكل ما نستطيع أن نحققه هو تفسير يوضح لنا الأدلة التى تركها الماضى رموزاً دالة عليه .

يأتى بعد هذا الكلام عن منهج البحث التاريخى والتاريخ عند كولنجوود علم مستقل بذاته ، فهو يعتمد على قدرة المؤرخ الانتقائية ، ومناقشة المصادر فكما استطاعت العلوم الطبيعية أن تُدعم مكانتها على أساس راسخ وطيد بفضل اتباعها منهج « بيكون » القاضى بضرورة توجيه السؤال إلى الطبيعة ، وتعذيبها بالتجربة حتى تستطيع أن تفك عقدة لسانها وتنطق

بالإجابة على سؤال العالم الطبيعى . كذلك التاريخ ، يعتمد منهجه الصحيح على وضع المصادر فى قفص الاتهام واستجوابها وعدم قبول أى رواية على علاتها ومن ثم فإن محل اليقين فى المعرفة التاريخية لا يعتمد على إرجاع أى رواية إلى مصدر موثوق به أو إلى كتب التاريخ ، التى قام بكتابتها القدامى ، كما يفعل المؤرخون من أنصار « القص واللصق » Scissor and paste كذلك فإنه لا يعتمد على الذاكرة اعتماداً مطلقاً ، فالمؤرخ يستطيع أن يكشف ما أصبح منسياً تماماً إذا اعتمد على نقد روايات المصادر التى بين يديه. ويناقش كولنجوود بعد ذلك فكرة محـل اليقين فى المعرفة التاريخية ، ويرفض أن يكون هذا المحك هو ما حدث أو ما يمكن أن يحدث ، كما أنه لا يقر اعتماد هـذا المحك على تجربة المؤرخ للعالم الذى يحيا فيه . فمن المعقول أن يكون المحك فى العلوم الطبيعية هو التجربة اعتماداً على عدم تغير قوانين الطبيعة ، وأن ما يبدو مخالفاً للطبيعة الآن قد كان بالمثل مخالفا لها فيما مضى . ولكن الحال يختلف فى التاريخ الذى لا نصادف فيه موقفاً واحداً لم يتغير ، ولا يقتصر عدم خضوع المؤرخ للمصادر فقط على نقدها ، بل هو يبدو واضحاً جلياً كذلك فى كتابته التاريخية عندما ينشئ روايته التاريخية ، فهو يستطيع ترتيب الاحداث كما يحلو له ، مع الحشو والاستكمال واستخلاص تفاصيل أخرى على شريطة ألا تكون هذه الاحداث خرافية بل تعتمد على دليل .

من هذا يتضح أن مهمة المؤرخ لا تعتمد على مجرد النقل ، بل إن الخيال يلعب دوراً هاماً حاسماً فى الكتابة التاريخية . وهذا الخيال فى رأى كولنجوود قبلى وضرورى لأنه يملأ ثغرات الكتابة التاريخية ويخلق الحبكة بين أجزائها ، ولا يمكن الاستغناء عنه ، فبدونه كما قال « كانط » لا تستطيع أن ندرك العالم المحيط بنا . ويؤكد كولنجوود تأكيداً قاطعاً أن الخيال عنده لا يعنى إضافة أشياء غير حقيقية أو خرافية إلى الحقيقة ، كما يحدث فى كتابة القصص ، بل هو يشبه الخيال الإدراكى الذى يطلعنا على الإدراكات الممكنة التى لم يتسن لنا إدراكها ، تماماً كالأمثلة التى ذكرها كانط فى تحليله عندما تكلم عن أسفل المائدة أو باطن بيضة أو ظهر القمر . هـذا هو نفس الخيال الذى يلعب دوراً هاماً فى الكتـابة التاريخية بتخيله الماضى وأحداثه . وبفضل هـذا التخيل نستطيع أن نراجع المصادر على ضوئها . فالخيال القبلى إذن هو أساس التفكير التاريخى الذى يقوم بتزويد هذا الخيال بمادة تفصيلية تساعد على بناء الماضى . ونحن نقوم بذلك باستخدام الحاضر يومئذ دليلا للماضى . فلكل حاضر ماض ، وكل خيال بنائى للماضى يرمى إلى إعادة بناء ماضى هذا الحاضر ، وذلك باستخدام جميع الأدلة لتحقيق هذه الغاية . فالدليل يلعب دوراً هاماً فى المعرفة التاريخية عند كولنجوود . فلا ننسى أن التاريخ مثل باقى العلوم . والمؤرخ لا يستطيع ادعاء أى معرفة إلا إذا استطاع أن يبرر ادعاءاته بأن يثبت لنفسـه هذه الادعاءات أولا ثم يثبت للآخرين الراغبين فى المعرفة ذلك . ولن يتحقق هذا إلا إذا توفر الدليـل . .
ليس من شك فى أن ما ذكره كولنجوود عن المنهج لا يحتمل خلافاً فى الرأى فاتباع الثقاة لا يؤدى إلى معرفة علميـة بالتاريخ ، ولكن قد يكون من الإسراف فى التفاؤل القول بأن المؤرخ قادر على الاستغناء عن تجربته الحاضرة فى الحكم على أحداث التاريخ . وليس من شك فى أن كتابة كولنجوود للتاريخ تبين انه لم يستطع الاعتماد فقط على الخيال القبلى ، بل إنه اعتمد اعتماداً كبيراً على تجربته الشخصية ، وعلى الحقائق العامة فى فهم التاريخ . لا أظن أننى قد استطعت فى هذه الصفحات القليلة أن أقدم خلاصة وافية لجميع الأفكار التى قدمها كولنجوود للفكر العالمى فلا مراء أن تلخيص الفلسفة قد يعد من

الأمور المتعذرة التى قد يترتب عليها إساءة فهم تسىء إلى الفكر وإلى الفلسفة معاً وأنى قد أعتقد أننى سأكون قد أسأت إلى الفلسفة وإلى الفيلسوف إساءة بالغة إذا رأى القارئ الاكتفاء بقراءة مقالتى ، ولم يحاول الرجوع إلى كتاب كولنجوود « فكرة التاريخ » فهو خلاصة أفكار عميقة وتجارب متواصلة استمرت زهاء عشرين سنة فى الفلسفة والتاريخ والتنقيب عن الآثار . وربما لا تكون أكثر النتائج التى اهتدى إليها كولنجوود فى المعرفة التاريخية غير مقنعة ، ولكن لاجدال أن اهتمام الرجل بالتاريخ وثورته على النزعة الطبيعية يدلى دلالة قاطعة على عمق إحساسه بالمحنة التى يتعرض لها العصر الحالى من جراء اهتمامه بالابحاث الطبيعية ، ومحاولة التضحية بالإنسان وحريته والقضاء عليه فى سبيل تدعيم المنهج العلمى والتقدم المزعوم .



مذكرات رحلة حول العالم لتشارلس داروين

بقلم
الدكتور محمد يوسف حسن
أستاذ الجيولوجيا المساعد بكلية العلوم جامعة عين شمس

سيرة تحليلية لمؤلف الكتاب

تشارلس داروين نبى التطور ، وأشهر من يذكر اسمه عند ذكر اسم هذا الباب من العلوم ، وأحد كبار أئمة التاريخ الطبيعى فى القرن التاسع عشر ، ولد فى بلدة « شروزبرى » بمقاطعة ويلز فى بريطانيا يوم ١٢ فبراير سنة ١٨٠٩ ، وتلقى تعليمه الأول فى إحدى المدارس العتيقة بالبلدة والتى قال عنها إنه لم يجن من التعليم فيها فائدة تذكر ، وإن كل ماحصله من العلم المفيد قبل ذهابه إلى الجامعة جاء عن طريق القراءة الخاصة والقيام بالتجارب العلمية فى معمل أقامه هو وأخوه فى ركن من أركان دار الأسرة .

نشأ تشارلس داروين فى أسرة عريقة فى الطب والعلم ، فكان جده « أرازموس داروين » من أشهر الأطباء فى القرن الثامن عشر وكان فى نفس الوقت عالماً فى التاريخ الطبيعى وفيلسوفاً وشاعراً عظيما وكان أبوه « روبرت داروين » هو الآخر طبيباً ناجحاً ذائع الصيت ، لذلك لما شب « تشارلس » وأكمل دراسته الأولى فى مدرسة البلدة أرسله أبوه إلى جامعة أدنبرة سنة ١٨٣٥ ليدرس الطب ، ولكن هوايته المتأصلة فى نفسه للتاريخ الطبيعى اعترضت سبيل هذا التوجيه ، فقد كان تشارلس داروين شغوفا بالتاريخ الطبيعى إلى حد يفوق الوصف ، وكان منذ نعومة أظفاره منصرفاً إلى هواية جمع الأشياء من حيوان أو نبات أو جماد ، وكان يحفظ مجموعاته ويصنفها تصنيفاً دقيقاً ويعتز بها كثيراً ويتفانى فى الحصول على العينات النادرة الوجود ، حتى إنه روى عن نفسه أنه كان مرة ينزع لحاء شجرة قديمة فلمح تحته اثنتين من الخنافس النادرة فأمسك بكل منهما فى إحدى يديه ، ثم لمح الثالثة وكانت من نوع جديد فعز عليه أن يفقدها ، وماكان منه إلا أن دس إحدى الخنفساوين الأوليين فى فمه ليمسك بالثالثة ، ولكن تلك التى دسها فى فمه نفثت فيه سائلا كريها شديد المرارة ألهب لسانه مما اضطره إلى أن يلفظها فضاعت كما ضاعت الثالثة هى الأخرى .

وكان طبيعيا أنه عندما أرسل داروين إلى جامعة أدنبرة لم ينتظم فى دراسة الطب بل كان كرهه له شديداً جداً وصار يحضر أية محاضرات تصادف هوى فى نفسه وعلى الأخص مايتصل بعلوم التاريخ الطبيعى والجيولوجيا فقد كانت هذه هى التى تتصل بما جبلت عليه نفسه

منذ الصغر من كلف شديد بجمع الأشياء والتعرف على أسمائها وتفهم كل شيء عن تاريخها . ومما أثر عنه فى بعض كتبه عن تاريخ حياته فى وصف تأصل هـذا الميل فى نفسه قوله : « إن ميلى نحو التاريخ الطبيعى وهواية جمع العينات كان واضحاً جداً منذ الوقت الذى أرسلت فيه إلى المدرسة لأول مرة (سنة ١٨١٧) لقد كنت أحاول التعرف على أسماء النباتات وأكلف بجمع كل ضروب الأشياء من أصداف وديدان وفراشات وعملة ومعادن وغيرها . إن الشغف بجمع الأشياء — وهى هواية تقضى بالمرء إلى أن يكون عالماً فى التاريخ الطبيعى أو فناناً أو بخيلا — كان متمكناً ومتأصلا فى نفسى وكان من الواضح أنها غريزة جبلت عليها فهى لم تكن متوفرة لدى أى من إخوتى .

أمضى داروين سنتين فى جامعة أدنبرة يتردد على قاعات المحاضرات المختلفة بدون نظام أو هدف محاولا إشباع هوايته فى دراسة التاريخ الطبيعى بدلا من الطب . ولكن شاء الحظ أن يترك داروين جامعة أدنبرة بعد سنتين وكرهه لعلوم التاريخ الطبيعى — التى صار فيما بعد أشهر أعلامها فى القرن التاسع عشر — لا يقل عن كرهه لدراسة الطب وهو يعزو ذلك فى مذكراته إلى خيبة أمله فى شخصيات من كانوا يقومون بإلقاء تلك المحاضرات فى جامعة أدنبرة . لذلك فقد قرر داروين أن يترك الجامعة ، وقفل راجعاً إلى شروزبرى وهناك عند ما علم أبوه بهذه النتيجة وعلم بأنه يود أن يصبح قسيساً أشار عليه بأن يذهب إلى جامعة كمبردج ليدرس اللاهوت .

ذهب داروين إلى جامعة كامبردج سنة ١٨٢٨ ليدرس اللاهوت ، ولكن القدر الذى أراد ألا يحرم العالم من المواهب الممتازة الكامنة فى نفسه كعالم فى التاريخ الطبيعى وكنبى للتطور ساقه إلى التعرف على أحد أصدقاء أخيه الأكبر وكان أستاذاً للنبـات فى الجامعة . كان هذا الصديق هو البروفسور « هنسلو »

وقد تعرف عليه داروين بالصدفة بفضل عادته من حضور أى نوع من المحاضرات يستهويه دون التقيد بالنظام الرسمى للجامعة . وحمد داروين هذه الصدفة لأنه كان يتوق إلى هذه المعرفة بسبب ما كان يقصه عليه أخوه الأكبر من طول باعه ومكانته العلمية فى كل فرع من فروع العلوم ، وأعجب إيما إعجاب بالأستاذ الذى زين له دراسة التاريخ الطبيعى والجيولوجيا مقنعاً إياه بأنه إنما خلق ليبحث ويتفوق فى هذا المجال .

رحلته حول العالم (١٨٣٢ - ١٨٣٦)

نال داروين إجازة جامعة كامبردج بعـد أن درس كلا من اللاهوت والتاريخ الطبيعى . ولما عاد إلى « شروزبرى » كان فى انتظاره خطاب من صديقه القديم هنسلو يعرض عليه أن يقبل منصب إخصائى فى التاريخ الطبيعى يقيم على ظهر السفينة الاستكشافية « بيجل » تحت إمرة الكابتن « فتزروى » فى رحلته حول العالم لمدة خمس سنوات بدون مرتب . وهناك قصة طريفة لرفض أبيه هذا الاقتراح ثم موافقته عليه بعـد ذلك دون سبب مقنع قوى ، يصف فيها داروين كيف يتدخل القدر وتلعب الصدفة المحضة دوراً هاماً فى تحويل ذلك الخطاب العادى وموافقة أبيه السريعة بعد رفضه الحازم إلى أكبر حادث قرر مجرى حياته ورسم مستقبله كله .

وكانت تلك السنوات الخمس التى قضاها داروين على ظهر الباخرة بيجل أكثر فترات حياة الرجل نشاطاً وحماساً فى المشاهدة وجمع الحقائق واكتساب الخبرة والتفكير فى علاقة الأحياء بعضها ببعض وبالظواهر والشواهد الجيولوجية ولم يكل داروين طيلة الخمس السنوات عن تدوين مذكرات يومية يسجل فيها مشاهداته وأفكاره فى رحلته العلمية . وفى أثناء هذه الرحلة ومن خلال مشاهداته ومذكراته سطعت على ذهنه أصول نظريته فى التطور وتملكت

نفسه حتى إنه بعد عودته إلى وطنه لم يكف عن التفكير فى أهم شيء شغله فى حياته وهو الانتخاب الطبيعي سبباً رئيسياً لعملية التطور وأصل الأنواع .

ومنذ عودته جعل يرتب مذكراته وينشر مايستخلصه من نتائجها تباعاً فى المجلات العلمية وكانت منها بحوث جيولوجية هامة كان نشرها سبباً فى تعيينه فى سنة ١٨٣٨ — سكرتيراً للجمعية الجيولوجية البريطانية وظل داروين فى هذا المنصب حتى سنة ١٨٤١ . ثم اضطره اعتلال صحته وخاصة من سوء الهضم الذى لازمه طول حياته أن يعتزل العمل فى الجمعية الجيولوجية ويترك لندن إلى بلدة « داون » حيث استقر بقية عمره يواصل بحوثه وكتاباته فى التطور وغيره من المشاهدات والموضوعات العلمية فى التاريخ الطبيعي وكان أهم إنتاجه فى تلك الفترة : « مذكرات رحلة حول العالم » ، أصل الأنواع » ، « أصل الإنسان » .

لم يكن داروين يقوم بأى عمل رسمى يتقاضى عليه أجراً طيلة حياته بل كان يعيش على إيراد محترم تركه له أبوه ، وبذلك تفرغ تفرغاً تاماً لعلمه وبحوثه التى كانت فى نفس الوقت هوايته الأولى وقوام نظام حياته اليومى . ولقد قال عن ذلك فى أحد كتبه عن تاريخ حياته .

« لقد كان البحث العلمى متعتى الرئيسية وعملى الأساسى طيلة حياتى وكان مايسببه لى من نشوة ينسينى أو يبعد عنى بعض الوقت شعورى بما كان يسببه لى اعتلال صحتى من ألم يومى . ولذلك فلم يكن لدى شيء أسجله خلال البقية من حياتى غير نشر كتبى وبحوثى العديدة » .

وهذا عرض موجز لأهم الآثار العلمية الخالدة لذلك العالم الخالد :

سنة ١٨٤٢ « مذكرات رحلة حول العالم » الطبعة الأولى نفدت فى نفس السنة والطبعة الثانية بيع منها فى إنجلترا فقط عشرة آلاف نسخة . طبع بعد ذلك عدة طبعات ترجم الكتاب إلى الألمانية والفرنسية ولغات أخرى .

سنة ١٨٤٦ « مشاهدات جيولوجية فى أمريكا الجنوبية » .

سنة ١٨٥١ « موسوعة هدبيات الأقدام » أخذ فى إعدادها وكتابتها خمس سنوات كاملة وتعتبر أكبر وأدق وأوفى مرجع لهذه الفصيلة من العالم الحيوانى .

سنة ١٨٥٩ « أصل الأنواع بطريق الانتخاب الطبيعي » كتابه المشهور به عن نظرية التطور . نفدت الطبعة الأولى (١٢٥٠ نسخة) فى يوم واحد . طبع ست طبعات متتالية بعد ذلك حتى سنة ١٨٧٢ بلغ عدد نسخها ٢٤٠٠٠ نسخة عدا طبعات عديدة شعبية بعد ذلك ترجم إلى كل اللغات الأوربية وكثير من اللغات الأخرى كالعربية والعبرية واليابانية ... الخ .

سنة ١٨٦٢ « الوسائل المختلفة لتلقيح زهر الأوركيد بوساطة الحشرات » وهو كتاب من أروع وأطرف ما كتب فى التاريخ الطبيعي »

سنة ١٨٦٥ «حركات النباتات المتسلقة وعاداتها»

سنة ١٨٦٨ «تغير الحيوانات والنباتات بالتدجين»

سنة ١٨٧١ « أصل الإنسان » ويفخر داروين فى كتاب تاريخ حياته بأن الطبعة الأولى من هذا الكتاب بيع منها عدة عشرات من آلاف النسخ فى وقت قصير جداً .

سنة ١٨٧٢ « التعبير عن العواطف فى الإنسان والحيوان» وهو كتاب جامع فى هذا الباب كتب بدقة علمية وجمال فى الأسلوب قبل أن يعرف الكثير عن خفايا الغدد الصماء ودورها فى هذا الموضوع .

سنة ١٨٧٥ « النباتات الآكلة للحشرات »

سنة ١٨٨٠ « تكون السماد الطبيعي من أثر نشاط الديدان » وكان هذا آخر أعماله العلمية ونشر فى السنة السابقة لوفاته .

هذا عدا الكثير من البحوث العلمية فى موضوعات هامة نشرها فى كبريات المجلات العلمية .

تعتبر كتب داروين وبحوثه من أنفس ما تضمنه التراث الفكرى الإنسانى فى القرن التاسع عشر بل ربما فى التاريخ كله . وفيما يلى ملخص موجز لأول ما نشر من كتبه وهو :

مذكرات رحلة حول العالم سنة ١٨٤٢

تظهر أهمية هذا السفر القيم من بين ما خلّفه داروين فى تراث الإنسانية مما قاله فيه دوق أرجيل وصدّر به إحدى الطبعات المتأخرة من الكتاب : « إن أمتع ما كتب داروين على الإطلاق هو ما أنتجه عقله ودبّجه يراعه لأول مرة فى حياته ، ذلك هو ما ضمنه مذكراته كعالم فى التاريخ الطبيعى على ظهر السفينة بيجل فى رحلتها الاستكشافية حول العالم ... » ، وقال عنه كذلك فى نفس التصدير : « إنه كتاب يقدم داروين فى أبهى وأكمل صورة له » .

وهذا يبدو واضحاً لمن يدرس طريقته وأسلوبه فى هذا الكتاب ، فهو يمتاز بالطبيعة الأدبية السلسة وبتدوين الحقائق والمشاهدات وتفسيرها فى دقة علمية ولكن فى هيئة مذكرات أو يوميات ، فبذلك كان الكتاب متعة أدبية وعلماً خالصاً فى نفس الوقت .

كان هذا الكتاب أول عمل افتتح به داروين نشاطه التأليفى بعد تخرجه فى الجامعة . وقد دون فيه كل مشاهداته وآرائه عن الأماكن التى زارها فى رحلته المشهورة وخاصة من وجهة التاريخ الطبيعى والجيولوجيا ، إلا أن الكتاب يشتهر أولاً بأنه المصدر الوحيد الذى سجلت فيه أبحاث داروين الجيولوجية ، ونظرياته . فمن المعروف أن داروين لم يكن جيولوجيا بالمعنى التخصصى المفهوم ، لكن شغفه بعلم الجيولوجيا لم يكن له حدود فى مقتبل حياته العلمية ، وقد قام بمعظم أعماله الجيولوجية فى ذلك الوقت خلال رحلته حول العالم ، ثم كاد يقتصر نشاطه العلمى بعد نشر كتابه عن تلك الرحلة على البحث فى التاريخ الطبيعى والتطور .

حقيقة أن أعمال داروين الجيولوجية كانت نادرة ولكن هذا النادر الذى سجله فى كتاب « رحلته حول العالم » كان فريداً وعظيما . ولا يمكن أن نستدل على مدى شغف داروين بالبحوث الجيولوجية ومدى الدقة والتمعن اللذين لم يكن يضن بهمـا على بحوثه الجيولوجية خلال رحلته حول العالم بأكثر مما كتبه يصف أسلوبه فى حل المشاكل الجيولوجية « إنى لمدين لرحلتى حول العالم » بأول مرانة أو تدريب علمى لذهنى ، ولقـد كان للتحريات الجيولوجية فى كل الأماكن التى زرتها أكبر الفضل فى ذلك المجال ان أى شىء لا يمكن أن يبدو أكثر مدعاة لليأس من الفوضى التى تبدو عليها الصخور التى تتكون منها منطقة ما عندما يزورها المرء لأول مرة . ولكن بالتسجيل الدقيق للطبقات ولطبيعة الصخور وما بها من حفريات فى أماكن متعددة من المنطقة مع استمرار التعليل والتنبؤ فى كل حالة بما يحتمل مصادفته منها فى أماكن أخرى ، سرعان ما يبدأ الضوء فى الإشراق على المنطقة وتصبـح الفوضى أبدع نظام وأجمل تركيب .

وتنحصر أهم الموضوعات الجيولوجية التى عالجها داروين فى كتابه عن رحلته حول العالم فيما يأتى : أصل الشعاب المرجانية — الجلاميد الضـالة — الزلازل — الحركات الأرضية الرمال المنصعقة .

وهذه شواهد من كتابه تكشف عن أسلوبه العلمى الاستنتاجى الدقيق وطريقة تفكيره وعرضه الجميل للموضوع :

كتب فى مذكراته بتاريخ ٢٦ يوليو سنة ١٨٣٢ ص ٨٠ ، عن موضوع الرمال المنصعقة يقول ، « فى شريط عريض من التلال الرملية الصغيرة التى تفصل « لاجونا دل بوتريرو عن شواطئ اللابلاتا »

وعلى مسيرة عدة أميال من « مالدونادو » صادفت مجموعة من تلك الأنابيب السليكية الزجاجية التى تتكون بالبرق الذى يخترق الرمال السائبة . ويلاحظ أن التلال الرملية الصغيرة فى مالدونادو تغير مواقعها باستمرار وذلك لعدم وجود غطاء نباتى فوقها ولهذا السبب فإن الأنابيب تبرز على السطح وتنبئ القطع العديدة منها والقريبة من السطح بأنها كانت مدفونة قبل ذلك على عمق أكبر . وتوجد أربع مجموعات تخترق الرمال بهيئة عمودية وقد أمكننى أن أتتبع إحـداها بالحفر حولها بيدى إلى عمق قدمين ، ولو أضفنا بعض القطع التى يبدو بوضوح أنها أجزاء من نفس الأنبوبة فإن طول الأنبوبة يصير خمس أقدام وثلاث بوصات . وقد لاحظت أن قطر الأنبوبة يكاد يكون ثابتاً من أولها إلى آخرها ، ومن ثم يمكننا الاستنتاج بأنها لا بد كانت متوغلة إلى عمق أكثر من ذلك بكثير .

ويتضح لنا من هذا المثال دقة الوصف وسلاسة الأسلوب وجمال الاستنتاج وخاصة فى الجملة الأخيرة من الفقرة .

وبتتبع عرضه لبقية الموضوع يمكن أن نرى من خلاله كيف قرأ داروين كل ما كتب عن هذه الظاهرة حتى يتمكن من تفهم الموضوع تماماً والتوصل إلى نظرية مرضية عنه ، وكيف يلخص ما قرأه عن التجارب الصناعية لتكوين مثل هذه الأنابيب بإطلاق تيـار كهربائى قوى فى مسحوق الزجاج والفلسبار والكوارتز وكيف كانت الأنابيب التى تنشأ دقيقـة جداً ، أما عند خلط المسحوق بالملح (لزيادة قابليته للانصهار) فإن الأنابيب كانت تتخذ حجوماً أكبر ، ولكنها لم تتجاوز البوصة فى الطول أما عرضها فلم يتجاوز ١ . . . من البوصة كما نلاحظ أيضاً كيف يقارن بين قوة التيار المستعمل فى هذه التجارب وهو التيار الذى تضـاء به المدينة) والقوة الرهيبة للصدمة الكهربائية الطبيعية التى يجب تصورها لإحداث أنابيب بالحجوم الضخمة التى توجد فى الطبيعة فبعضها يصل طوله إلى ٣٠ قدماً وعرضه إلى بوصة ونصف ! . ثم يذكر داروين كيف أنه لاحظ من قراءاته أن مثل تلك الرمال المنصعقة تكثر حول الأنهار الكبرى ، ثم هو يريد أن يقدم نظرية فى هذا الموضوع فيتساءل بتواضع العالم الأصيل : « أليس من الممكن أن يسبب اختلاط الكميات الهائلة من الماء الملح والماء العذب (التى تتخلل الصخور فى تلك الأماكن) انقلاب التوازن الكهربائى ؟ »

ومن الفصول الأخرى التى تتجلى فيها براعة داروين وأسلوبه الفريد الذى يجمع بين جمال الأدب الجذاب ودقة العمل الخالص ذلك الفصل الذى كتبه عن أصل « الجلاميد الضالة » بتواريخ ٢٩ أبريل ، ٩ يونيو سنة ١٨٣٤ . افتتح اليومية الأولى (ص ٢٢٨) بقوله :

« من فوق بعض الربوات « أشرفنا ونفوسنا ملؤها الفرح ، نلقى التحية على قمم الكورديليرا البيض وهى تبدو أحياناً من خلال غلائلها من السحب... » ثم استطرد فى وصف الظاهرة الجيولوجية نفسها بكل ما يمكن أن يكون للوصف العلمى من دقة وتفصيل . هذه الظاهرة هى وجود جلاميد ضخمة يبلغ حجم الواحد منها أحياناً عدة عشرات من الأمتار المكعبة — وهى من صخور غريبة مبعثرة بالقرب من بعض الشواطىء ولا تمت للطبيعة الصخرية للمنطقة بأية صلة كما أنها توجد بوضعها هذا الغريب قشيبة مسننة لم تنل منها عوامل التعرية بأدنى قدر من الحت والبلى . وبعد أن سجل داروين أن أقرب منطقة جبلية يمكن أن تكون مصدراً أصلياً لتلك الجلاميد الضالة تبعد نيفاً ومائة كيلو متر عن الشاطىء ، استبعد أن تنقلها إلى أماكنها الحالية عوامل النقل العادية كالأنهار كما ظن غـيره من الجيولوجيين الأسبقين .

وأخيراً يعرض داروين نظريته البارعة (ص

٢٢٩ ، ص ٣٠٠) فى أرض الجلاميد الضالة بعد مناقشة تفصيلية دقيقة للشواهد والمبررات فيفرض أنها انتقلت من مصادرها الجبلية البعيدة إلى مواضعها الحالية فوق الرواسب الشاطئية محمولة ومحمية من عوامل الحت والتفتيت فى داخل جبال الجليد التى كانت تنفصل فى زمن قديم من أفواه المثالج المندفعة فوق الجروف الشاطئية إلى ماء المحيط فتطفو بما تحمله داخلها من جلاميد ثم تنجرف عشرات الكيلومترات بعيداً عن الشاطئ حيث ينصهر الجليد وتهبط حمولته على أرضية المحيط تحت الماء .

ثم لما دبت حركات الرفع الحديثة فى أطراف القارة ، ظهر الخط الجديد للشاطئ من تحت المياه وظهرت معه هذه الجلاميد .

ويلخص داروين نظريته تلخيصاً جميلاً فى جملته الرائعة :

« إنى أعتقد أنه تحت مثل هذه الظروف (التى توجد فيها الجلاميد الضالة) يستحيل تماماً تفسير عملية نقل تلك الكتل الهائلة من الصخر كل هذه الأميال العديدة التى تفصلها عن مصادرها الأصلية بأية نظرية غير احتمال نقلها داخل جبال الجليد الطافية » .

وقد تناول داروين موضوعى الزلازل وحركات رفع الشواطئ بإسهاب ، وسجل فى يومياته حقائق وبحوثاً مستفيضة فى وصف حدوث الزلازل بالذات والظواهر المصاحبة لها وتحدث عن آثارها وأسبابها . وكثيراً ما جمع فى الشرح والتعليل بين الظاهرتين ، ومن طريف هذا الجمع ما جاء بشأن أحد الزلازل الذى وقع فى شيلى وكان على درجة غير عادية من العنف حتى إن سكان أحد المرافئ البحرية هناك رأوا بعد حدوث الزلازل مباشرة حطام سفينة يظهر فجأة على الشاطئ وكانوا يعرفون هذه السفينة تماماً ويعرفون أنها كانت قد غرقت بعيداً عن الشاطئ قبل ذلك بسنوات واستقرت تحت المياه الضحلة للمرفأ . ويشرح داروين كيف أن الناس ظنوا أن الزلازل أحدثت أمواجاً طرحت السفينة فوق الشاطئ فى حين أن الحقيقة هى أن قاع المرفأ كله قد دفع إلى أعلى فتسبب هذا فى حدوث الزلزال وتكوين خط جديد للشاطئ . ويؤيد ذلك أيضاً حالة الصخور التى حول السفينة والتى كانت تحيط بها عند قاع البحر فهى مغطاة بالكثير من الأصداف البحرية .

وفيما يلى فقـــرة من حديث داروين عن زلزال « فاليا رايزو » وهو الذى سبق الكلام عنه ، تتبين لنا منها براعته فى الاستنتاج الجيولوجى (ص ٣٧٥) : « وعند فاليا رايزو ، كما أشرت ، توجد أصداف مشابهة على ارتفاع ١٣٠٠ قدم ، إنه من غير الممكن ألا يذهب المرء إلى الظن بأن ذلك الرفع العظيم قد حدث نتيجة دفعات مطوية ضئيلة متتابعة مثل تلك التى صاحبت أو سببت زلزال هذا العام . وكذلك فلا بد من التفكير فى أن هناك حركة صعود بطيئة غير محسوسة آخذة طريقها قدماً فى بعض أنحاء الشاطئ » .

انظر إلى الربط الجميل بين الشواهد والظاهرة وأسبابها وعلاقاتها فى التعليـــل بظاهرة أخرى هى حركات رفع الشواطئ . وانظر إلى داروين قبل أن يختم هذا الباب عن الزلازل وحركات الرفع الأرضية كيف يحذر بطريقة هادئة جميلة أن نأخذ هـــذه الظاهرة لنفسر كل ما يبدو لنا أنه من آثار حركات الرفع الأرضية على أنها ناتجة من الحركات المصاحبة للزلزال . « إنى أعتقد أنه من المستحيل تفسير بنية سلاسل الجبال العظمى ، كسلسلة الكورديللرا مثلا ، حيث تنقلب الطبقـــات التى تتوج محوراً (نواة) من الصخور النارية المحقونة فترتكز فوق حوافها على امتداد عدد كبير من خطوط المرتفعـــات الموازية المجاورة ، إلا على أساس أن صخور المحور (النواة) كانت تعانى حقنا متكرراً فى نهايات فترات طويلة

بالقدر الكافى الذى يسمح للأجزاء العليا منها أن تبرد وتتصلب إذ لو أن الطبقـات كانت قد دفعت إلى أوضاعها الحالية من ميل شديد إلى وضع رأسى قائم إلى مقلوب تماماً دفعة واحدة لخرجت أمعاء الأرض نفسها ، وبدلا من أن نرى محاور أو نوى جبال من الصخور المتصلبة تحت ضغط عظيم ، كنـا نرى طوفانات من الحمم تنساب عند نقط عديدة على كل سلسلة من سلاسل المرتفعات » .

أما أجمل وأعمق بحث جيولوجى طرقه داروين فى كتاب « مذكرات رحلة حول العالم » فهو ما جاء بخصوص نظريته فى أصل الشعاب المرجانية (التى نشرها فى كتاب مستقل سنة ١٨٤٢ ، ١٨٧٤) والتى استغرق شرح تفاصيلها ودراسة شواهدها أكثر من خمسين صفحة فى كتاب المذكرات ، منها عشرون صفحة كتبها فى يومية واحدة منه .

شرح داروين فى تناوله لموضوع الشعاب المرجانية كيفية تكاثر حيوان المرجان ونموه وتضخم مستعمراته حول الشواطئ المناسبة لظروف حياته فيكون بذلك مايسمى بالشعاب السجافية أى التى تحيط بالشاطئ كما يحيط السجاف بأطراف الثوب ، ثم شرح الأنواع الغريبة الأخرى من الشعاب المرجانية وهى الشعاب التى توجد على مسافة من الشاطئ تفصلها عنها بحيرات شاطئية طولية وتسمى الشعاب الحاجزية والشعاب التى تكون جزائر دائرية فى قلب المحيط تلتف الواحدة منها حول بحيرة ضحلة مستديرة الشكل وتسمى بالشعاب الدائرية . كتب فى شرح هذه الأنواع المختلفة من الشعاب بإسـهاب فلم يترك شاردة ولا واردة عن خصائصها إلا ذكرها ووصفها بعناية وبأسلوب واضح جميل . ثم بدأ يتأمل فى كيفية تكون هذه الشعاب واتخاذها أشكالها المميزة وخاصة منها النوع الدائرى الغريب الذى يوجد فى وسط المحيط . « إنه من غير المحتمل الى أقصى درجة أن تكون تلك الأرصفة العريضة الخالية المنعزلة من الرواسب ذات الجوانب القائمة تقريباً والتى تمتد فى شكل دائرى مئات الفراسخ مترسبة فى أعمق مناطق المحيطين الهادى والهندى على مسافات شاسعة من أية قارة وحيث المياه رائقة تماماً كما أنه من غير المحتمل بنفس الدرجة أيضاً أن تكون قوى الرفع قد دفعت مثل تلك الأرصفة الصخرية التى لا تعد وسط تلك المساحات الشاسعة من المحيط إلى ما يتراوح بين ١٢٠ ، ١٨٠ قدماً تحت سطح الماء ولا توجد بينها نقطة واحدة ترتفع عن ذلك المستوى فأنى لنا أن نجد فى أى مكان فوق ظهر الأرض سلسلة واحدة من الجبال ولو كان طولها حتى بضع مئات من الأميال ، وتكون ارتفاعات قممها كلها محصورة فى حدود مستوى معين من بضع أقدام ولا يوجد بينها قنة واحدة فوق ذلك المستوى وإذن فإذا لم تكن الأسس التى تنشأ عليها المراجين البانية للشعاب الدائرية قد تكونت من رواسب ، وإذا لم تكن قد رفعت حتى المستوى المطلوب فهى بالضرورة لابد قد هبطت إليه ، وهذا على التو يحل المشكلة . فعندما يهبط جبل بعد الآخر ، وتهبط جزيرة بعد الأخرى فى بطء تحت سطح الماء تتهيأ باستمرار وفى تتابع أسس جديدة صالحة لنمو المرجان . إنه من المستحيل أن ندخل هنا فى سرد كل التفاصيل اللازمة ، ولكنى أجسر أن أتحدى أى شخص يمكنه أن يفسر بأى طريقة أخرى كيف يمكن أن توجد جزر عديدة موزعة فى مساحات شاسعة — وتكون كل الجزر منخفضـة — كلها مكونة من هيكل المرجان ذلك الحيوان الذى تتطلب حياته وجود أرضية تحت عمق محدود من سطح الماء .

هكذا يلخص داروين تعليله ومبرراته لنظريته فى أصل الشعاب المرجانية الدائرة بواسطة الهبوط ، أى تعليل مقنع وأى عرض جميل !

ولنستمر فى تلخيص شذرات أخرى مما جاء به من شرح

وتحليل وتدعيم لنظريته . فهو عندما يصل إلى تحديد الفكرة السابقة يرجع بنا إلى الشعاب الحاجزية ثانية فيشرح تفاصيل تركيبها الدقيقة بصبر ودقة ووضوح كامل حتى نخرج معه بنتيجة حتمية وهى أن تلك الشعاب لا بد أنها كانت من النوع البسيط السجافى الملاصق للشاطئ أول الأمر وأن الأرض قد تصدعت بمحاذاة الشاطئ وجعلت تهبط شيئاً فشيئاً فى بطء يتناسب مع المعدل اللازم لنمو المرجان . وبذلك يظل باستمرار على العمق المناسب لنموه من السطح وكلما استمر الهبوط استمر نمو المرجان حتى يتكون الشعب الحاجزى الذى يفصله من خط الشاطئ الجديد بحيرة طولية محدودة العمق وإذن فالشعب السجافى يتحول إلى شعب حاجزى بالهبوط ، وإذا كانت الكتلة الهابطة التى ينمو حولها المرجـــان جزيرة أو قمة بركان بحرى فإن مرحلة الشعب الحاجزى تتحول إلى شعب دائرى . أى أن الأنواع الثلاثة من الشعاب هى مراحل متعاقبة لعملية واحدة وهذه فكرة تطورية فى أصل الشعاب المرجانية تدل على أن عقلية داروين كانت تطورية حتى قبل أن ينشر نظريته العامة فى التطور بعدة سنوات .

ما أجمل ما يختم به داروين تفصيله العلمى فى سرد الحقائق وتفسير الظواهر والبحث عن الشواهد فى موضوع الشعاب المرجانية بما امتاز به أسلوبه فى هذا الكتاب من أدب جذاب وعلم خالص فى نفس الوقت . ولنقرأ تلخيصه لعملية تطور الشعاب المرجانية واستنتاجاته الفلسفية منها لنقف على جمال هـــذا الأسلوب :

... لا يمكن اعتبار أية نظرية فى تكوين الشعاب المرجانية مرضية ما لم تشتمل على المراحل الثلاث الكبرى . لقد رأينا كيف دفعتنا الحقائق إلى الاعتقاد فى هبوط تلك المساحات الشاسعة بجزائر منخفضة لا تعلو أية واحدة منها فوق المستوى الذى يمكن الريح والموج من البطش بما عليها من مواد . ومع ذلك فهى تنشأ من نشاط حيوانات تحتاج إلى قاعدة تنمو عليها ولا تكون هذه القاعدة على عمق كبير . ولنأخذ جزيرة محوطة بشعاب سجافية تلك الشعاب التى لا يحتاج تركيبها إلى صعوبة فى الفهم . والآن فهبوط الجزيرة إما بمعدل عدة أقدام فى كل مرة أو بدرجة غير محسوسة ، يمكننا أن نستنتج بثقة مما هو معروف عن الظروف المناسبة لنمو المرجان أن الكتل الحية التى تغمرها المياه الضحلة بالقرب من حافة الشعب سرعان ما تنمو حتى تصل إلى السطح ثانية ... » . ويستمر داروين فى عرض المراحل التطورية لنشوء الشعب الدائرى حتى يصل إلى خاتمته الفلسفية الجميلة لهذا الباب فى قوله :

« لقد سجلت المراجين البانية للشعـــاب وحفظت ذكريات رائعة لاهتزازات مستوى ما تحت الأرض : إننا نرى فى كل شعب مرجانى حاجزى برهاناً على أن الأرض قد انتابها الهبوط فى ذلك المكان ، وفى كل شعب دائرى أثراً أو نصباً فوق جزيرة ابتلعتها مياه المحيط وهكذا فكأنما هناك عالم جيولوجى عمر عشرة آلاف سنة أعد فيها سجلا لما تواتر من تغيرات ، فتفهم منه بعض الشىء عن النظام البديع الذى تصدع به سطح الأرض وتبادل البر والبحر أماكنهما » .

الفتوحات المكيّة لمحيي الدين بن عربي

بقلم

الدكتور أبو العلا عفيفي

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة الاسكندرية

ينفرد كتاب الفتوحات المكية من بين كتب ابن عربي العديدة بأنه ألصق هذه الكتب كلها بمؤلفه . فهو إلى جانب مادته الغزيرة فى العلوم الإسلامية وعلوم الأوائل ، مرآة تنعكس عليها سيرة المؤلف الشخصية وحياته الروحية كما تنعكس عليها ثقافته الواسعة التى استمدها إما مباشرة من العلماء والصوفية الذين تتلمذ عليهم أو صحبهم أو لقيهم عرَضا فى أسفاره أو راسلهم فى الأندلس أو المغرب أو المشرق العربى ؛ وإما من الكتب التى عثر عليها فى البلاد التى زارها . ولا تجد مؤلَّفاً آخر غير الفتوحات يمدك بشتى التفاصيل عن كل هذا ، كما يلقى الضوء على ما خفى من معالم شخصية ابن عربى ومغامراته الروحية وتجاربه الصوفية.

ويتصل الكتاب من ناحية أخرى اتصالا وثيقاً بأكبر عدد من مؤلفات ابن عربى ، لا من حيث ذكر أسمائها وحسب ، بل من حيث ما يذكر عن موضوعاتها والظروف التى لابست تأليفها ، وتاريخ ومكان ذلك التأليف ، والحكم عليها فى أغلب الأحيان .

ولما كان كتاب الفتوحات آخر وأوسع كتاب ألّفه وعالج فيه شتى الموضوعات والمسائل التى عالجها على انفراد فى كتبه الأخرى ، كان منها بمثابة الخلاصة العامة والثمرة الناضجة لكل ما كتب . وعلى كل من يتصدى للكتابة عن «الفتوحات» أن يمهد لذلك بالكلام عن مؤلف الفتوحات وعن مؤلفاته الأخرى لانعكاس كل من هذين الأمرين على الآخر . وهذا ما فعلناه فى هذا البحث :

ابن عربى مؤلف الفتوحات

هو الشيخ أبو بكر محمد بن على الملقب بمحيي الدين ابن عربى المُرسى الحاتمى الصوفى الفقيه الظاهرى . عُرِفَ فى المشرق بابن عربى – بدون الألف واللام – تمييزاً له عن سميّه ومواطنه القاضى أبى بكر ابن العربى المعاصر للغزالى :

ولد فى مرسية فى الجنوبى الشرقى من الأندلس يوم الاثنين ١٧ من رمضان سنة ٥٦٠ ، وكان ميلاده بعد وفاة عبد المؤمن سلطان الموحدين فى شمال إفريقية بسنتين . وهو من سلالة عربية صميمة ، ومن أسرة عرفت فى الأندلس بالتقــوى والورع وكان بعض أفرادها من الصوفية . تلقى مبادئ العلوم الدينية فى

مدينة لشبونة ثم فى إشبيلية التى كانت من أكبر مراكز التصوف فى الأندلس فى عهده ، وقضى فيها نحواً من ثلاثين سنة ، وتلقى العلوم عن مشيختها الذين كان لهم أثر غير قليل فى توجهه فى الطريق الصوفى . وهو يذكر هؤلاء المشايخ فى « رسالة القدس » وفى « الفتوحات المكية » فى كثير من التقدير والإكبار . والظاهر أنهم كانوا من بسطاء الزهاد الذين قصروا همهم على الناحية العملية من الطريق الصوفى ولم يكن لهم كبير حظ فى التصوف النظرى . ومع أن ابن عربى اتخذ من إشبيلية مقرًّا له هذه الفترة الطويلة من حياته، فإنه كان يرتحل عنها إلى بلاد أخرى فى الأندلس ، زائراً متجولا مرتاداً للعلماء ، ثم يعود اليها . زار « قرطبة » وهو شاب ولقى بها الفيلسوف ابن رشد الذى كان قاضى المدينة إذ ذاك[1] . وفى سنة ٥٩٨ هجر الأندلس وبلاد المغرب جميعاً ، وذهب إلى المشرق ليقضى فريضة الحج ، ولكنه لم يعد منه . وأغلب الظن أن رحلته إلى المشرق كانت فراراً من الأندلس والمغرب وجوهما الصاخب دينياً وسياسياً ، وما كان يسود هذا الجو من تزمت من جانب فقهاء المالكية واضطهاد للمفكرين الأحرار من جانب أصحاب الحكم .

زار مصر سنة ٥٩٨ ولم تطب إقامته بها لأن أهل مصر لم يحسنوا وفادته ، بل حاول بعضهم اغتياله وكادوا ينجحون فى ذلك لولا أن أنقذه الله على يد عيْن من أعيانها . ولما رحل عن مصر زار كثيراً من بلاد المشرق كبيت المقدس ومكة وجهات أخرى من الحجاز وبغداد وبعض مدن بلاد الروم ، ثم أستقر به المقام فى دمشق التى أقام بها إلى أن توفى ليلة الجمعة ٢٨ ربيع الآخر سنة ٦٣٨ ودفن فى جبل قاسيون . وكان كلما هبط إلى بلد لقيه أهله بالتجلة والإعظام — عدا مصر كما قلنا — وخلع عليه كبراؤها الهدايا ، ولكن نفسه كانت تعافها وتمنحها للفقراء[1] .

ولا تكفى المراجع التى ترجمت للشيخ محيى الدين — على كثرتها ووفرة مادتها — فى تصوير شخصيته الفذة تصويراً كاملا ، بل لابد فى ذلك من الاستعانة بكتبه التى كثيراً مايشير فيها إلى نفسه وبخاصة « الفتوحات» وشخصية ابن عربى شخصية معقدة متعددة النواحى بل هى شخصية تبدو لمن لا يفهما متناقضة أشد التناقض . ومن مظاهر تعقد شخصيته ازدواج أسلوبه فى كثير من كتبه — لاسيما « الفصوص » و « الفتوحات » فقد كان على حد قول المقرى[2] « ظاهرى المذهب فى العبادات ، باطنى النظر فى الاعتقادات » ، وهذا فيما يبدو ، هو سر غموض أسلوبه واستغلاق معانيه : يشرح المسألة من المسائل بلسان الظاهر فيخاطبك من مستوى الشريعة والمعانى المألوفة منها ، ثم لا يلبث أن يعقب عليها بلسان الباطن ويوجه معناها توجيهاً خاصاً فيخاطبك من مستوى الذوق والكشف الصوفى ، ثم يعود بك إلى لسان الظاهر مرة أخرى فيتركك فى حيرة من أمرك . يفعل ذلك فى تفسير الآيات القرآنية والأحاديث وفى مسائل الفقه والتوحيد . وقد يأتى بالمعنى الصوفى أولا . فإذا أحس باستشكال أحد عليه فسره بالمعنى الظاهر فى لباقة عجيبة ، روى عنه أنه قال مخاطباً الله عز وجل :

يا مَنْ يرانى ولاأراه كم ذا أراه ولايرانى !

فلما سمع بعض أصحابه هذا البيت قال ، كيف تقول إنه لايراك وأنت تعلم أنه يراك ؟ فقال مرتجلا :

يامن يرانى مجرما ولا أراه آخذا
كم ذا أراه منعماً ولا يرانى لائذا[3]

وقد يحصل العكس فيفسر المعنى الظاهر بلسان الباطن كما فعل فى الشرح الذى وضعه على ديوانه

(١) الفتوحات المكية حـ ١ ص ١٩٩ — ٢٠٠

(١) فوات الوفيات للكتبى حـ ٣ ص ٣٠١
(٢) نفح الطيب حـ ١ ص ٤٠٤
(٣) الفتوحات حـ ٢ ص ٦٤٦

« ترجمان الأشواق » بعد أن خاض الناس فى أمره واتهموه بأنه يتغنى فى قصائده بحب بشرى مادى . ففى هذا الشرح المسمى « ذخائر الإعلان فى شرح ترجمان الأشواق » صرف كل المعانى الحسية إلى معان روحية باطنية بَعُد بها بعداً تاماً عن الأصل . وفى ذلك يقول : « ولم أزد فيما نظمته فى هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية والمتنزلات الروحية والمناسبات العلوية ، جريا على طريقتنا : والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى مالا يليق بالنفوس الأبية والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية[1]

وهكذا كان لسان الظاهر ولسان الباطن طوع إرادته ، وهو لا شك أميل إلى استعمال الثانى منه إلى استعمال الأول لأنه على الثانى يقوم صرح مذهبه .

ومن أجل هذه اللغة المزدوجة ، وهذه الثنائية فى التعبير والتفكير ، انقسم الناس فى أمر ابن عربى اتقساماً بيِّناً — ولا يزالون منقسمين إلى اليوم : فقد تفرق العلماء فى أمره شيعاً ونعتوه بكل صفات المدح والذم . فمنهم من رفعه إلى مقام الصديقين والقديسين وأقطاب أولياء الله ، ومنهم من نزل به إلى مصاف الزنادقة والملحدين الماكرين . ولانظن أن مسلماً آخر اختلف المسلمون فى شأنه هذا الاختلاف ، أو شُغِل العالم الإسلامى بأمره إلى هذا الحد .

وقد كان جل اهتمام الباحثين الذين درسوا كتبه وتكلموا عنه محصوراً فى دائرة عقيدته وصحة إسلامه وقلَّ منهم من تصدى لفهمه و تقدير مذهبه كاملا ، أو إبراز فلسفته الصوفية فى صورة واضحة . إن ابن عربى رجل يشغل قارئه بمعانيه ومراميه أكثر مما يشغله بألفاظه . ولكن الكثيرين ممن قرءوا كتبه وكتبوا عنه ، قنعوا بالنظرة السطحية إليها وحكموا بذلك عليها وعليه .

(١) مقدمة الديوان

والظاهر أن أول من أثار الجدل فى عقيدة الشيخ كان جمال الدين بن الخياط اليمنى الذى كتب مسائل فى كتاب وأرسلها إلى العلماء فى بلاد الإسلام ؛ فكتب العلماء ردودهم عليها وشنعوا على من يعتقدها ويذهب محب الدين الفيروزبادى صاحب القاموس — وهو من أكبر المدافعين عن ابن عربى — الى أن ابن الخياط ذكر فى مسائله عقائد زائغة ومسائل خارقة لإجماع المسلمين ، ليست من آراء ابن عربى فى شىء ويقول : « ما أنكر على الشيخ إلا بعض الفقهاء القح الذين لاحظ لهم فى شرب المحققين . وأما جمهور العلماء والصوفية فقد أقروا بأنه إمام أهل التحقيق والتوحيد[1]

وممن دافع عن ابن عربى أيضاً شيخ الإسلام سراج الدين المخزومى الذى صنَّف كتاباً خاصاً فى الانتصار له سماه « كشف الغطاء عن أسرار كلام الشيخ محيى الدين » وقال فيه : « كيف يسوغ لأحد من أمثالنا الإنكار على مالم يفهمه من كلامه فى « الفتوحات » وغيرها ؛ وقد وقف على مافيها نحو ألف عالم وتلقوها بالقبول ؟ » . ومنهم الشيخ سراج الدين البلقينى شيخ المخزومى الذى يقول فى ابن عربى : « إياكم والإنكار على شىء من كلام الشيخ محيى الدين ، فإنه ، رحمه الله لما خاض فى بحار المعرفة وتحقيق الحقائق ، عبَّر فى أواخر عمره فى الفصوص والمقترحات والتنزلات الموصلية وفى غيرها بما لا يخفى على من هو فى درجته من أهل الإشارات . ثم إنه جاء من بعده قوم عمىٌ عن طريقه فغلَّطوه فى ذلك بل كفَّروه بتلك العبارات ، ولم يكن عندهم معرفة باصطلاحه »[2] . ومنهم جلال الدين السيوطى الذى انتصر لابن عربى فى كتاب سماه « تنبيه الغبى فى تبرئة ابن عربى » .

وقد اعتبره ولياً كلٌ من فخرالدين الرازى والإمام ابن سعد اليافعى والشيخ سعد الدين الحموى

(١) اليواقيت للشعرانى : حـ ١ ص ١٠
(٢) اليواقيت للشعرانى : حـ ١ ص ١٠ — ١١

والشيخ كمال الدين الكاشي وابن كمال باشا وكثيرون غيرهم .

ولما ظهر العداء سافراً عنيفاً ضد متفلسفة الصوفية في القرنين الثامن والتاسع الهجريين ، استهدف لهذا العداء بوجه خاص محيي الدين بن عربي والشاعر الصوفي عمر بن الفارض . فقد جرد الفقيه الحنبلي تقي الدين بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ عليهما أمضى أسلحته وأطلق فيهما لسانه وقلمه جامعاً بينهما — على الرغم من اختلافهما منزعاً ومشرباً ومنهجاً — في إطار واحد مع صدر الدين القونوي وابن سبعين والحسين بن منصور الحلاج وعفيف الدين التلمساني وأوحد الدين الكرماني ، على أساس أنهم جميعاً يقولون بالحلول والاتحاد كما قال بهما النصارى وغلاة الشيعة : بل إنهم في نظره ، كانوا أكثر ضلالا وأشد كفراً من النصارى وغلاة الشيعة [1]

ولا يختلف ابن خلدون كثيراً عن ابن تيمية في إنكاره على متأخري الصوفية من أمثال ابن عربي وابن الفارض ، من أجل قولهم بالاتحاد والحلول وما إليهما .

وأنكى من ابن تيمية وابن خلدون في الطعن على ابن عربي وابن الفارض ، وأشد إقذاعا وإمعاناً في الاتهام برهان الدين البقاعي الشافعي نزيل مصر المتوفى سنة ٨٥٥ . فقد كتب هذا الرجل في تجريح ابن عربي كتاباً سماه « تنبيه الغبي في تكفير ابن عربي » حشد فيه كل ما لديه من الوثائق التي يستدل بها على فساد عقيدة ابن عربي وانحلال خلقه . وفي هذا من التجني — لاأقول من الإسراف فقط — مافيه على رجل كابن عربي كان بشهادة كل من عرفه أنموذجاً عالياً للمسلم الورع الكامل في خلقه ودينه .

وقد كان ابن تيمية — وهو في تزمته ما هو — أرفق بابن عربي وأكثر تسامحاً وإنصافاً من هذا البقاعي السليط

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية : حـ ١ ص١٦٦—١٦٧

اللسان : فهو يقول : « لكن ابن عربي أقربهم (أي أقرب القائلين بوحدة الوجود) إلى الإسلام وأحسن كلاماً في مواضع كثيرة ، فانه يفرق بين الظاهر والمظاهر فيقر الأمر والنهي والشرائع على ماهي عليه ، ويأمر بالسلوك بما أمر به المشايخ من الأخلاق والعادات [1].

وهنالك طائفة من العلماء — وكثير منهم من أئمة المسلمين المشهود لهم بالتقوى والصلاح والعلم — وقفوا من ابن عربي موقف الدفاع السلبي ، فوصفوا ما بدر منه من أقوال يتنافر ظاهرها مع ظاهر الشرع ، بأنها من قبيل الشطح الصوفي الذي صدر عن قائله في حالة وجده وغلبة الحال عليه ، وأن لابن عربي لغة تستعصى على أفهام من لاعهد لهم بها . وفي كلتا الحالتين ينصحون إما بالتوقف وعدم الخوض في تلك الأقوال أو بتأويلها وصرفها عن ظاهرها .

مؤلفات ابن عربي

وضع ابن عربي مائتين وواحداً وخمسين مؤلفاً ما بين كتاب ورسالة حسبما ورد في مذكرة كتبها سنة ٦٣٢[2] ، أو خمسمائة كتاب على حد قول عبدالرحمن جامي في « نفحات الأنس » أو أربعمائة كما يقول الشعراني في « اليواقيت والجواهر » . وقد ذكر له بروكلمان[3] نحواً من مائة وخمسين مؤلفاً لا تزال باقية ما بين مطبوع ومخطوط .

ومن الصعب تصنيف هذه المؤلفات على أي أساس علمي من أسس التصنيف : فمن المتعذر مثلا ترتيبها ترتيباً زمنياً لأننا لانعرف تاريخ أكثر من عشرة منها على سبيل التحديد مثل كتاب « مواقع النجوم » الذي ألفه سنة ٥٩٥ وكتاب « إنشاء الدوائر » الذي بدأه سنة

(١) مجموعة الرسائل : حـ ١ ص ١٧٦

(٢) وقد نشرناه مع دراسة عنها في مجلة كلية الآداب : جامعة الاسكندرية : المجلد الثامن سنة ١٩٥٤ .

(٣) بروكلمان حـ ١ ص ٤٤١ .

٥٩٨ ، وكتاب « الفتوحات المكية » الذى بدأه بمكة سنة ٥٩٨ وانتهى منه سنة ٦٣٦ وكتاب « فصوص الحكم » الذى كتبه سنة ٦٢٨ وكتاب « التنزلات الموصلية » الذى ألفه حوالى سنة ٦١١ وهكذا ومع ذلك فإن من اليسير أن نميز بين المؤلفات التى كتبها فى الأندلس والمغرب وتلك التى كتبها فى المشرق – وبخاصة فى مكة ودمشق – وهذه تشمل أكثر مؤلفاته وأنضجها : ومنها الفصوص والفتوحات .

ومن الصعب جداً – إن لم يكن من المستحيل – أن نضع تصنيفاً علمياً دقيقاً لمؤلفات ابن عربى على أساس مادتها لأننا لم نطلع عليها كلها بعد ، ولا نخال أن أحداً غيرنا قد درس جميع هذه المؤلفات ووقف على مادتها ، وعناوين الكتب والرسائل وحدها غير كافية فى هذا التصنيف ، بل لا بد من الاطلاع عليها أولا وبحثها وتحليلها تحليلا علمياً . ولا بد ثانياً من الاستئناس بما ذكره المؤلف نفسه عنها ، ومن ذلك الكثير فى كتابه الفتوحات الذى يشير فيه إلى عدد كبير من كتبه ويعلق عليها وعلى الظروف التى أحاطت بتأليفها ، ومن ذلك بعض الشىء أيضاً فى فهرست مؤلفاته الذى نشرناه . ولكنا مع ذلك نستطيع أن نضع التصنيف العام التالى بحسب ما وصل إليه علمنا .

يمكن تصنيف مؤلفات ابن عربى فى سبع مجموعات على النحو الآتى :

المجموعة الأولى : كتب التصوف : وهى ثلاثة أنواع (ا) نظرية ، (ب) عملية ، (ح) تعليمية . ويتفرع عن هذه الأنواع ما هو من هذه الكتب خاص بالزهد ، وما هو خاص بالتصوف «الثيوسوفى» وما هو متعلق بالكشف والأحوال والمقامات ، وما هو تراجم لبعض رجال التصوف أو تلخيص لبعض كتب هذه التراجم :

المجموعة الثانية : كتب الحديث ، ومعظمها مختصرات لكتب أخرى كصحيح البخارى أو مسلم أو الترمذى .

المجموعة الثالثة : كتب التفسير ، وأهمها تفسيره الصوفى الذى بلغ فيه إلى سورة الكهف عند قوله تعالى «وعلمناه من لدنا علماً» : وتوفى ولم يكمله. أما التفسير المطبوع فى بولاق فليس من تآليفه على أرجح تقدير .

المجموعة الرابعة : فى السيرة النبوية .

المجموعة الخامسة : فى الأدب – بما فى ذلك الشعر الصوفى .

المجموعة السادسة : فى العلوم الطبيعية : كالفلك وعلم التنجيم .

المجموعة السابعة : فى علوم الأسرار .

ومع إحاطة ابن عربى التامة بالتراث الفكرى الإسلامى الذى كان معروفاً إلى عهده لم يشغل نفسه بالتأليف فى الفلسفة إلا من حيث ما يجد صلة بينها وبين بعض مسائل التصوف ؛ ولا بعلم الكلام إلا عرضاً عند ما يناقش مسألة كلامية يرى فيها رأياً مخالفاً أو موافقاً لروح مذهبه . ولكن شغله الشاغل كان التأليف فى التصوف الذى وقف كل علمه على خدمته

وقد اشتغل بالتأليف فى التصوف منذ دخوله فى الطريق الصوفى ، وسار فى التألف فيه على نهج تدريجى : يكتب أولا الكتب أو الرسائل القصيرة حول موضوعات خاصة مثل كتاب « التدبيرات الإلهية » الذى وضعه فى المملكة الإنسانية ، وكتاب « مواقع النجوم » الذى وضعه فى إرشاد السالك فى الطريق الصوفى ، ورسالة « الخلوة » التى وضعها فيما يجب على المريد فى خلوته ، وكتاب « عنقاء مغرب » الذى وضعه فى الولاية ، ورسائل أخرى قصيرة وصفها فى تفسير بعض الآيات القرآنية أو بعث بها إلى أصدقائه استجابة لطلب منهم أو رداً على أسئلتهم :

كان هذا فى الشطر الأول من حياته وهو الشطر الذى قضاه فى الأندلس وبلاد المغرب وقضى جزءاً منه ببلاد المشرق . ولم يحاول فى هذه الفترة الطويلة أن يضع مؤلفاً واحداً عاماً يضم جميع عناصر مذهبه فى الفلسفة الصوفية ، وإن كان يبدو من كثير من مؤلفاته فى الفترة السالفة الذكر أن هذه العناصر كانت فى طريقها إلى التجمع والترتيب فى ذهنه . أما الشطر الثانى من حياته ، وهو الذى قضى معظمه بدمشق وبعضه بمكة ، فقد ظهر فيه إنتاجه الناضج الخصب فى ميدان التصوف بوجه خاص . وضع كتابه « فصوص الحكم » الذى يمثل خلاصة مذهب ظل يضطرب فى نفسه نحواً من أربعين عاماً ، وهو لا يجرؤ على الجهر به فى جملته ولا يخرجه فى صورة كاملة . فلما ظهر «الفصوص» سنة ٦٢٧ أذهل المسلمين وأثار فى نفوسهم الحيرة والشك كما أثار الإعجاب والتقدير .

ولم يكن ظهور الفصوص على هـــذه الدرجة من النضج الفكرى والتأليفى مجرد صدفة أو طفرة لم يسبق لها تمهيد ، فقد مهد للأفكار الرئيسية فيه فى أكثر من كتاب كما قلنــا . ولكن أعظم تمهيد له كان فى « الفتوحات المكية » الذى نرى فيه بذور هذه الأفكار التى تعهد إنماءها وإنضاجها فى الفصوص . وأظهر ما يكون ذلك فى الباب الذى عقده فى الجزء الثانى من الفتوحات [1] فى معراج « التــابع » و« الفيلسوف » . والتابع هنا هو الصوفى المسلم الوارث للعلم الباطن عن النبى . والفيلسوف هو صاحب النظر . وهو يصدر فى هذا الباب المعراج الروحى لكل من السالكَيْن ، ويبين أن الفيلسوف لا يظفر من معراجه إلا بالعلم بمظاهر الحقيقة ، ولا ينتهى إلا بالحيرة والخيبة ، وأن التابع تنكشف له حقيقـــة الوجود انكشافاً ذوقياً لا يتطرق إليه شك . ومرشد الفيلسوف فى معراجه « العقل » ممثلا فى عقول الأفلاك التى يلتقى بها واحداً إثر واحد ، ومرشد التابع « الوحى » ممثلا فى أرواح الأنبياء الذين يلقاهم فيفضى كل منهم إليه بشئ من أسرار تعاليمه الباطنية التى نجد صداها واضحاً فى فصوص الحكم . فموسى مثلا يتحدث إلى التابع عن وحدة الأديان ويوسف يتحدث عن الجمال المطلق وصور الجمال المقيد ، وآدم يتحدث عن العلية والخلافة الروحية ، وعيسى يتحدث عن الحياة وهكذا . ولكل واحدة من هذه المسائل نظيرها فى فصوص الحكم الذى قسمه ابن عربى إلى سبعة وعشرين فصلا يعالج فى كل فصل منها « حكمة » من الحكم — أى جزءاً أو جانباً من جوانب مذهبه — وينسب كل « حكمة» إلى نبى من الأنبياء .

كتاب الفتوحات

أكبر مؤلفات ابن عربى على الإطلاق وأهمها بعد الفصوص الذى قد يفوقه فى أهميته من الناحية الفلسفية والمذهبية . أشار إليه ابن عربى نفسه فى فهرست مؤلفاته بقوله « كتاب الفتوحات المكية ، وهو كتاب كبير فى مجلدات مما فتح به علىّ فى مكة ، يحتوى على خمسمائة باب وستين باباً [1] فى أسرار عظيمة من مراتب العلوم والمعارف والسلوك والمنازل والمنازلات والأقطاب وشبه هذا الفن » . وهو مطبوع فى مصر طبعتين إحداهما طبعة بولاق سنة ١٢٩٣ فى أربعة أجزاء تحتوى ثمانية مجلدات : وهى النسخة التى نشير إليها فى هذا البحث .

أما تسميته بالفتوحات المكية فلأنه — على حد قول المؤلف — مما فتح الله به عليه أثناء زيارته لمكة

---

(١) الفتوحات جـ ٢ ص : ٣٥٩ — ٣٧٤

(١) انظر مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية سنة ١٩٥٤ ص ١٩٩ . تذكر مخطوطة مكتبه آصفية ٥٦٥ باباً ، ومخطوطة القاهرة ٥٦٠ باباً وهذا هو العدد الذى ذكره صاحب كشف الظنون وورد كذلك فى طبعة بولاق سنة ١٢٩٣ .

سنة ٥٨٩ . يقول : « كنت نويت الحج والعمرة ، فلما وصلت أم القرى (مكة) أقام الله سبحانه وتعالى فى خاطرى أن أعرِّف الولى بفنون من المعارف حصلها فى غيبتى ، وكان الأغلب منها ما فتح الله سبحانه وتعالى علىَّ به عند طوافى فى بيته المكرَّم »[1] .

وليست هذه أول مرة يدعى فيها ابن عربى أنه مؤلف ملهم ، وأنه يصدر فيما يكتب عن إملاء إلهى لا عن تقليد للغير أو تفكير شخصى . يقول فى الباب ٣٦٧ من الفتوحات . « وليس عندنا بحمد الله تعالى تقليد إلا للشارع صلى الله عليه وسلم » . ويقول فى الباب ٣٦٥ : « واعلم أن جميع ما أتكلم به فى مجالسى وتصانيفى إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه ، فإنى أعطيت مفاتيح الفهم فيه والإمداد منه . كل ذلك حتى لا أخرج عن مجالسة الحق تعالى ومناجاته بكلامه » . ويقول فى الباب ٣٦٦ ، « إن جميع ما أكتب فى تآليفى ليس عن رويَّة ، وإنما هو نفث فى روعى على يد ملك الإلهام . ويقول فى الباب ٣٧٣ : « جميع ما كتبته وأكتبه فى هذا الكتاب (الفتوحات) إنما هو من إملاء إلهى وإلقاء ربانى ، أو نفث روحانى فى روح كيانى . كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لهم لا بحكم الاستقلال » . ويقول فى فهرست مؤلفاته : « وما قصدت فى كل ما ألفته مقصد المؤلفين ولا التأليف ، وإنما كان يرد علىَّ من الحق موارد تكاد تحرقنى ، فكنت أتشاغل عنها بتقييد ما يمكن منها ، فخرجتْ مخرج التأليف – لا من حيث القصد . ومنها ما ألفته عن أمر إلهى أمرنى به الحق فى نوم أو مكاشفة »[2] .

وفى مطلع فصوص الحكم يقول إن رسول الله صلى الله عليه وسلم ألقى بكتاب الفصوص إليه كاملا فى مبشِّرة رآها فى دمشق سنة ٦٢٧ ، فأخرج الكتاب

(١) منقول عن كشف الظنون .

(٢) انظر فى هذه النقول كلها الكبريت الأحمر للشعرانى حـ ١ ص ٤ – ٥ واليواقيت والجواهر له ص : ٢٤ – ٢٥

كما حدَّه له الرسول من غير زيادة ولا نقصان ولم يكن فيه إلا مترجماً وناقلا[1] .

وهكذا مضى ابن عربى فى دعواه أنه مؤلف ملهم ، وأن ما خطه فى كثير من كتبه إنما هو إملاء إلهى وصل إليه أحياناً أثناء اليقظة وأحياناً أثناء النوم وآونة فى حالة بين النوم واليقظة .

ولا يحاول ابن عربى أن يخدع نفسه أو يخدع الناس عندما يتشبث بهذه الدعوى ، وفى دعواه نغمة تنم عن الصدق بأنه كان بالفعل يقع أحياناً تحت تأثير قوة خارقة لا يستطيع مقاومتها ولا ملاحقتها فيما تملى عليه يدل على ذلك قوله « إنه كان يرد على من الحق موارد تكاد تحرقنى . فكنت أتشاغل عنها بتقييد ما يمكن منها فخرجتْ مخرج التأليف لا من حيث القصد . أما مصدر هذه « الموارد المحرقة » فيسميه ابن عربى علوم الإلهام أو علوم الوراثة أو علم الباطن أو علوم حضرة القرآن . وقد يسميه علم النفس الحديث « العقل الباطن » أو « الكتابة التلقائية » (Automatic Writing) . وفى اعتقادنا أننا إن لم نفترض خضوعه لمثل هذه القوة الخارقة يصعب علينا تفسير كثير من الظواهر المتصلة بتأليفه : ومن ذلك :

أولا : صدور هذا العدد الضخم من المؤلفات عنه

ثانيا : خلا الكثير من مؤلفاته – لا سيما المقترحات – من أى نظام أو ترتيب أو ترابط تأليفى . فإن مادة هذا الكتاب لا يمكن وصفها بأكثر من أنهـــا فيض متدفق من المعلومات ، يسيل على السجية ولا يخضع لضابط من الضوابط التى يخضع لها التأليف العادى .

ثالثاً : قوله إنه أثناء كتابته المقترحات كان يملى ثلاث كراسات كل يوم أينما كان ومهما كانت شواغله الأخرى[2]

(١) انظر مطلع كتاب فصوص الحكم .

(٢) نفح الطيب حـ ١ ص ٤٠

رابعاً : قوله عن كتاب مفتاح أقفال الإلهام والتوحيد وإيضاح إشكال أعلام المريد » إنه استيقظ يوماً قبيل الفجر فأيقظ الرجلين الذين كانا ينسخان له وأملى عليهما الكتاب فى كراستين ، فما طلعت الشمس حتى انتهى من الكتاب[1]

تاريخ التأليف

وقد ألّف ابن عربى كتاب الفتوحات خلال ثمان وثلاثين سنة : بدأه بمكة سنة ٥٩٨ عندما ذهب إليها قاصداً الحج وانتهى منه سنة ٦٥٦ . وهاهى ذى عبارته الواردة فى نسخة الفتوحات التى كتبها بخط يده ولاتزال محفوظة بمدينة قونية .

« انتهى الباب بحمدالله بانتهاء الكتاب على ما أمكن من الإيجاز والاختصار على يد منشئه : وهو النسخة الثانية من الكتاب بخط يدى . وكان الفراغ من هذا الباب الذى هو خاتمــة كتاب الفتوحات بكرة يوم الأربعاء الرابع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ست وثلاثين وستمائة . وكتبه منشئه بخطه محمد بن على بن محمد بن عربى الحاتمى الطائى وفقه الله . هذه النسخة سبعة وثلاثون مجلدا، وفيها زيادات على النسخة الأولى التى وقفتها على ولدى محمد الكبير الذى أمه فاطمة بنت يونس بن يوسف أمير الحرمين وفقه الله وعلى عقبه وعلى المسلمين بعد ذلك شرقاً وغرباً : براً وبحراً » .

فظاهر من هذه العبارة أن ابن عربى كتب نسختين من الفتوحات لم يشر إلى تاريخ الأولى منهما بل إلى تاريخ الثانية التى قال إن فيها زيادات على الأولى : ولعل النسخة الأولى هى التى قصدها حاجى خليفة عندما قال : إن لابن عربى نسخة من الفتوحات بخط يده مكتوبا فيها . « وكان الفراغ من هذا الباب صفر سنة ٦٢٩ وهو قبل تاريخ النسخة الثانية بسبع سنين وهناك احتمال آخر وهو أن حاجى خليفة يشير إلى النسخة الثانية ولكنه أخطأ فى التاريخ .

أما طبعة بولاق سنة ١٢٩٣ فتذكر أن الكتاب قد تم سنة ٦٦٩ وهذا خطأ ظاهر ، لأن المؤلف توفى سنة ٦٣٨ .

عبد الوهاب الشعرانى

ومسألة الدس فى الفتوحات

ربما كان الشيخ عبد الوهاب الشعرانى أشهر متصوفة مصر فى القرن العاشر أكثر الصوفية عنــاية بكتاب الفتوحات وأحرصهم على دراسته والاستفادة منه . ومع أننا لا نستطيع أن نعد الشعرانى من أتباع مذهب ابن عربى الخلص كالقاشانى وعبد الكريم الجيلى إلا أن لملاحظاته على كتاب الفتوحات وتلخيصاته لكثير من محتوياته دلالة عميقة على اهتمامه به وبمؤلفه ، كما أن لقصته فى مسألة التلخيص مغزى بالغ الأهمية فى مسألة صحة متن الكتاب وما يحتمل أن يكون مدسوساً فيه على المؤلف .

اختصر الشعرانى المتوفى سنة ٩٧٣ كتاب الفتوحات فى كتاب سماه « لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية[1] ثم لخص هذا التلخيص فى كتاب آخر سماه « الكبريت الأحمر من علوم الشيخ الأكبر » وكذلك كتب كتاب « اليواقيت والجواهر » وحاول فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر وملأه باقتباسات من الفتوحات وغيره من كتب ابن عربى .

وفى أثناء التلخيص استوقفت نظره عبارات فى الفتوحات يستعصى التوفيق بينها وبين مذهب السنة والجماعة ، فتردد بين أن يذكرها وأن يحذفها . ثم

---

(١) الكتاب رقم ٤٠٢ من فهرست مؤلفات ابن عربى : مجلة كلية الآداب سنة ١٩٥٤ ص١٩٩

(١) أشار إليه فى مطلع كتاب الكبريت الأحمر : القاهرة سنة ١٢٥١

أتيحت له فرصة الاطلاع على نسخة من الفتوحات مأخوذة من نسخة المؤلف فى قونية فقال فى ذلك ما يأتى :

« وقد توقفت حال الاختصار فى مواضع كثيرة منها يظهر لى عدم موافقتها لما عليه أهل السنة والجماعة فحذفتها من هذا المختصر .... ثم لم أزل كذلك أظن أن المواضع التى حذفت ثابتة عن الشيخ محيي الدين حتى قدم علينا الأخ العالم الشريف شمس الدين محمد ابن السيد أبى الطيب المدنى المتوفى سنة ٩٥٥ فذاكرته فى ذلك . فأخرج إلى نسخة من الفتوحات التى قابلها على النسخة التى عليها خط الشيخ محيي الدين نفسه بقونية ، فلم أر فيها شيئاً مما توقفت فيه وحذفتــه . فعلمت أن النسخ التى فى مصر الآن كلها من النسخة التى دسوا على الشيخ فيها ما يخالف عقائد أهل السنة والجماعة كما وقع له ذلك فى الفصوص وغيره[1]»

ويذكر الشعرانى كلاما قريباً من هذا فى اليواقيت والجواهر إلا أنه يروى أن الذى أطلعه على النسخة المأخوذة من نسخة قونية هو الشيخ أبو الطاهر المغربى .

والظاهر أن الشعرانى – حرصاً منه على تبرئه ابن عربى – قد أسرف فى « الحذف » عنــد تلخيصه للفتوحات فكادت ملخصاته تخلو خلواً تاماً من العناصر الفلسفية الصوفية التى يتألف منها مذهبه ، ولم يظهر فيها إلا العناصر الدينية والكلامية العامة التى يتفق فيها مع السلف ، أو العناصر الصوفية ذات الصبغة الأخلاقية أو العملية . والظاهر أن سياسته فى الحذف كان الرائد فيها « ترك كل ما لا تعم الحاجة إليه » كما يقول صاحب كشف الظنون [2] ولا شك أن « ما لا تعم الحاجة إليه » هو المسائل الفلسفية الصوفية الخاصة التى لا يطيق فهمها عامة الناس والتى لا يتفق ظاهرها مع ظاهر الشرع :

وإذا كان ابن عربى – على حـــد تعبير المقرى : « ظاهرى المذهب فى العبـــادات ، باطنى النظر فى الاعتقادات » فإن الذى يظهر فى تلخيصات الشعرانى هو ابن عربى الظاهرى لا الباطنى : ابن عربى العالم الفقيه لا ابن عربى الصوفى الفيلسوف . ولهذا لا نستطيع أن نعتبر تلخيصات الشعرانى للفتوحات صورة كاملة لهذا الكتاب ولا مرجعا يمكن استخلاص مذهب ابن عربى منه

والشيء الذى يلفت النظر فى عبارة الشعرانى هو أن نسخ الفتوحات التى كانت شائعة فى مصر إلى عهده احتوت أقوالا لم يجدها فى النسخة المأخوذة من نسخة المؤلف ، وأن هذه الأقوال قد دسها الداسون فيها . وإذا كانت نسخ الكتاب المتداولة فى مصر اليوم من سلالات النسخ المدسوس فيها على المؤلف فالمسألة جد خطيرة . ولكنى قارنت عدداً من الصفحات المصورة عن نسخة ابن عربى بنظائرها فى طبعة بولاق ، فلم أجد بين النسختين إلا فوارق طفيفة ليست بذات خطر ولم أجد جملة واحدة مدسوسة على نسخة بولاق ولكن هذا حكم لا أستطيع أن أطلقه فى الكتاب برمته لأن التجربة قاصرة ومحدودة

وقد ذيلت هذا البحث بتلك الصفحات المأخوذة عن مخطوطة المؤلف لإظهـــار الفوارق بينها وبين نظائرها من نسخة بولاق ، وإتاحة الفرصة لإطلاع القراء على جزء – ولو كان صغيراً من هذا المخطوط القيم النادر :

مادة الفتوحات ومذهب ابن عربى

يكاد يكون من المستحيل وصف كتاب الفتوحات من حيث مادته بأكثر من أنه موسوعة ضخمة فى العلوم الدينية والتصوف وعلوم الأوائل خالية تماما من وحدة التأليف والغرض ، لا يصدر فيها صاحبها عن روية أو تفكير وإنما يسجل كل فكرة تخطر بباله وكل تجربة تضطرب فى نفسه تسجيلا تلقائياً هو وليد

(١) راجع كشف الظنون فى الكلام عن الفتوحات المكية
(٢) الكبريت الأحمر ص ٤ – ٥



السفر الاول من الفتوحات المكية

اللحظة التى يتم فيها . ولذلك يسود الكتاب التفكك والاضطراب كما يسوده الاستطراد وتداخل المسائل بعضها فى بعض . ويعترف ابن عربى نفسه بهذا حيث يقول : « اعلم أن ترتيب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا نظر فكر ، وإنما الحق تعالى يملى علينا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره . وقد نذكر كلاما بين كلامين لاتعلق له بما قبله ولا بما بعده »[1] .

والكتاب لايدور حول موضوع واحد ولا مادة علمية واحدة ، وإنما هو عرض شامل للثقافة الإسلامية والعلوم الدينية والفلسفة النظرية منها والعملية. وللشعرانى فيه وصف جامع يشير فيه إلى هـذا الشمول حيث يقول : « واعلم ياأخى أننى طالعت من كتب القوم مالا أحصيه ، وما وجدت كتاباً أجمع لكلام أهل الطريق من كتاب الفتوحات المكية — لا سيما ما تكلم فيه عن أسرار الشريعة وبيان منازع المجتهـدين التى استنبطوا منها أقوالهم : فإن نظر فيه مجتهد فى الشريعة ازدادعلماً إلى علمه واطلع علىأسرار وجوهالاستنباط وعلى تعليلات صحيحة لم تكن عنده ، وإن نظر فيه مفسر للقرآن فكذلك ، أو شارح للأحاديث النبوية فكذلك ، أومتكلم فكذلك ،أو محدث فكذلك ، أولغوى فكذلك ، أو مقرئ فكذلك ، أومعبر للمنامات فكذلك أو عالم للطبيعـة وصنعة الطب فكذلك ، أو عالم بالهندسة فكذلك ،أونحوى فكذلك ،أو منطقى فكذلك ، أو صوفى فكذلك ؛ أو عالم بعلم حضرات الأسماء الإلهية فكذلك ؛ أو عالم بعلم الحروف فكذلك . فهو كتاب يفيد أصحاب هذه العلوم وغيرها علوماً لم تخطر لهم

(١) الكبريت الأحمر ص ٤-٥

قط على بال »[1] ه

هذا وصف صادق للكتاب ؛ ولكن الشعرانى نسى أنه يذكر أنه بالإضافة إلى كل هذه ، يعتبر الفتوحات مصدراً هاماً من مصادر تاريخ التصوف بوجه عام وتاريخ ابن عربى الروحى بوجه خاص .

والناظرون فى هذا المنجم الفنى الحافل يستخلصون الكثير مما أودع فيه من ثمين العناصر ، كل بحسب منزعه ومسربه . ولكن الذى يعنينا هنا بوجه خاص هو تصوف ابن عربى وفلسفته ، وهما أثمن عناصر الكتاب . وقد سبق لنا أن كتبنا فى هذا الموضوع كتاباً مفصلا بالإنجليزية بعنــوان "The Mystical Philosophy of Muhyid-Din" (الفلسفة الصوفية لمحيى الدين) ، كما عرضناه بالعربية فى تعليقاتنا على كتاب فصوص الحكم الذى نشرناه محققاً سنة ١٩٤٦ .

وتحتوى فلسفة ابن عربى على العناصر الرئيسية الآتية : أولا — مذهب كامل فى طبيعة الوجود والصلة بين الحق والخلق ، ومعنى التنزيه والتشبيه ، والوحدة والكثرة ، والذات والصفات والأسماء ، وبيان أن الوجود الخارجى مظهر الأسماء الإلهية ومجاليها . ثانياً نظرية فى « الكلمة » الإلهية (اللوغوس) وظهور « الكلمة » بمظهر الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل . ثالثاً : نظرية كاملة فى طبيعة المعرفة . رابعاً : نظرية فى طبيعة النفس الإنسانية . خامساً : نظرية فى الأديان واتفاقها جميعاً فى وحدة المعبود الواحد . سادساً : نظرية فى الحياة الخلقية ومعنى المسئولية والجزاء والجبر والتخير ، وصلة ذلك بالعناية الإلهية . سابعاً : نظرية فى الحياة الأخروية ومعنى الجحيم والنعيم . ثامناً : نظرية فى الجمال وطبيعته وصلة الجمال بالحب .

لكل هذه المسائل — وهى فى صميم الفلسفة والتصوف — مصدرها فى الفتوحات المكية على سبيل التصريح أو التلميح والإشارة ، مختلطة كاختلاط التبر بالعناصر الأخرى بمسائل غير فلسفية وغير صوفية ، وما على الباحث الدءوب الصبور إلا أن ينقب عنها ويستخلصها ويجمعها ثم يعرضها عرضاً جديداً .

فهو إذ يتكلم مثلا عن الصلاة وحركات العبد فيها يستطرد إلى ذكر الحق والخلق والصلة بينهما ، وواجب الوجود لذاته وصلته بالممكن ، ومعنى أن واجب الوجود غنى عن العالمين أن الممكنات مفتقرة إليه ثم يعود إلى الصلاة وحركاتها ، ثم يخرج منها إلى ذكر دليل الحق على نفسه ومعنى دلالة الممكنات عليه[1] وهو إذ يناقش مسألة النَّاسِى للصلاة يخوض فى موضوع المعرفة والعارف ويستعمل كلمة « الناسى » استعمالا صوفيا فيقول إنه « العارف » بأنه ما فى الوجود إلا الله وصفاته وأفعاله[2]

وفى أثناء كلامه عن الرمل (الهرولة) فى الحج وأنه ثلاث مرات يفيض فى معنى التثليث وأنه أساس ظهور كل ما يظهر من الحركات المادية منها والعقلية ، وأن أصل التثليث الوحدة يقول : « فوعزة من له العزة والجلال والكبرياء ، ما ثَمَّ إلا الله الواجب الوجود الواحد بذاته الكثير بأسمائه وأحكامه »

لذلك قلنا فى الذوات بأنهـــا
وإن لم تكن لله بالله ساجدة[3]

ومهما يكن الموضوع الذى يعالجه فى الفتوحات فهو يعرِّج فيه على التصوف دائماً وعلى فكرته فى وحدة الوجود بوجه خاص أو على فكرة متصلة بها . ولا يمل الكلام فى هذه المسألة والإفاضة فيها لمناسبة أو لغير مناسبة .

ولا يظفر القارئ للفتوحات المكية ولا لفصوص

(١) الكبريت الأحمر ص ٣

(١) الفتوحات ﺣ ١ ص ٥٥٣ — ٥٥٤ فى باب أفعال الصلاة وحركاتها .
(٢) الفتوحات ﺣ ١ ص ٦٠٠ س ١٨ .
(٣) الفتوحات ﺣ ١ ص ٨٨٣ — ٨٨٤ .

الحكم بمذهب فلسفي واضح متماسك مرتب على نحو ما يظفر بذلك من قراءة كتب الفلاسفة ؛ بل إننا لا نتوقع له الظفر بهذا : لأن ابن عربي صوفي أولا وفيلسوف ثانياً : وهو يخضع للوجدان والعاطفة والخيال أكثر من خضوعه للمنطق والتناسق الفكري . وهو يطالب قراءه بمشاركته في أذواقه ومواجيده أكثر مما يطالبهم بمشاركته في تفكيره : ويلجأ إلى الرمز والإشارة في مواطن يستعصى فهمها وتستغلق معانيها . وهذا هو سر اختلاف الناس في أمره .

وعلى الرغم من أنه لا يبدو للنظرة العابرة أن لهذا الصوفي مذهباً فلسفياً متسقاً ، فإن النظرة الفاحصة والتفكير العميق في أقواله ، والتحليل والربط بينها ، تشهد شهادة قاطعة بوجود مذهب متكامل مترابط مبثوثة أجزاؤه بين أشتات من التفاصيل التي لا ترتبط به ارتباطاً منطقياً والظاهر أنه كان على وعى تام بهذا المذهب ، ولكنه كان يدرك خطورة الجهر به في صورة كاملة .

لذلك أذاعه مشتتاً بين ثنايا التفاصيل في مسائل الفقه والكلام والحديث والتفسير وغيرها . وكان هذا التشتيت عن عمد لكيلا يثير حفيظة المنكرين عليه . بل إنه يصرح بذلك بقوله في عقيدة الخواص (وهو من غير شك عقيدته في وحدة الوجود) « فما أفردتها على التعيين عما فيها من الغموض : ولكن جئت بها مبددة في أبواب هـــذا الكتاب (أى الفتوحات) مستوفاة مبينة ، لكنها — كما ذكرنا — متفرقة . فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها عن غيرها ، فإنها العلم الحق والقول الصدق »(١)

والمسألة الأساسية التي يدور حولها كل تفكير ابن عربي وحياته الصوفية ويؤمن بها إيماناً راسخاً هي مسألة وحدة الوجود . وعن هذه المسألة الميتافيزيقية

(١) الفتوحات حـ ١ ص ٤٧ — ٤٨

تفرعت كل شعاب مذهبه في المعرفة والنفس والأديان والأخلاق . وقضية وحدة الوجود عنده قضية بديهية لا تقبل الشك ولا الدليل ، إذ «الحق» وهو الظاهر في عين الوجود هو عين الدليل على نفسه : ولكنها قضية قابلة للتحقيق عن طريق التجربة الصوفية التي يدرك منها الصوفي الفاني عن نفسه وعن كل ماسوى الله ، وحدته الذاتية مع الحق .

ولا ينكر وحدة الوجود عند ابن عربي إلا مكابر أو جاهل ، فإنه يصرح بها في مواضع تربو على الحصر في الفتوحات والفصوص وغيرهما ، وبلغة لا تقبل الشك أو التأويل . من ذلك قوله : « فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها » .

فما نظرت عيني إلى غير وجهه
ولا سمعت أذني خلاف كلامه(١)

ويقول ، « وقد ثبت عند المحققين أنه مافي الوجود إلا الله ، ونحن وإن كنا موجودين فإنما وجودنا به : ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم »(٢)

الحقيقة الوجودية واحدة لا ثنائية فيها ولا تعدد : إذا نظرت إليها من وجه قلت هي الحق ؛ وإذا نظرت إليها من وجه آخر قلت هي الخلق . وهي واحدة في ذاتها ، كثيرة بأسمائها وصفاتها .

وهذه الأسماء والصفات هي المجالي الوجودية التي تتجلى فيها الذات الواحدة . والحقيقة الوجودية من حيث ذاتها واحدة ، قديمة ، أزلية ، منزهة ، غير معلومة . ولكنها من حيث ظهورها على مسرح الوجود الخارجي ، متعددة ، حادثة ، زمانية ، مشبهة ، معلومة . ومن هنا ظهر التناقض ووصف الحق نفسه بالأضداد كقوله هو الأول والآخر والظاهر والباطن .

ولولا ظهور الحق في أعيان الخلق ما كانت صفاته

(١) الفتوحات حـ ٢ ص ٦٠٤ س ٥ من أسفل
(٢) الفتوحات حـ ١ ص ٣٦٣

وأسماؤه ، ولما عرفناه ، لأننا إنما نعرفه عن طريق هذه الأسماء والصفات المتجلية فى الكون .

ولكن ثنائية الحق والخلق من أحكام العقل والنظر والحس ، لا الذوق والكشف . فهى ثنائية موهومة زائفة : لأن العقل لا يقوى على إدراك الوحدة الشاملة ولا يستطيع إلا أن يدرك المتعدد المتكثر .

وليست وحدة الوجود عند ابن عربى وحدة مادية يضحى فيها بفكرة الألوهية ، بل العكس هو الصحيح وهو أن الوجود الحقيقى هو وجود الله وحده، ووجود الخلق بالنسبة إليه كوجود الظل لصاحب الظل ، وصورة المرآة بالنسبة لصاحب الصورة . فالخلق شبح زائل وظل للوجود الحقيقى .

وللحق عند ابن عربى معنيان : الحق فى ذاته والحق كما نعرفه ونعبده . والحق فى ذاته منزه عن كل وصف وكل معرفة : وليس بينه وبين خلقه مناسبة البتة[1] أما الحق المعروف لنا فله نسب إلى ما نعرفه من صفات العالم : فهو خالق لوجود المخلوق ومعبود لوجود العابد، وإله لوجود المألوه ، وقادر لوجود المقدور وهكذا . أما الحق فى ذاته فلا نعرف عنه إلا أنه موجود ليس له مثل ولا ضد ولا يتصور فى الذهن ولا يناله الوهم والخيال ولا يطلب فى مطلب من المطالب الأربعة : « ما » ، « هل » ، « كيف » ، « لم » . وإذا كان الشبيه لا يدرك إلا الشبيه ، وليس فى الحق شىء يشبه الخلق ، وليس من الله فى أحد شىء ، استحال على الإنسان أن يدرك الحق فى ذاته . هذا هو التنزيه فى فلسفة ابن عربى وهو نفى المماثلة بين الحق والخلق[2] .

أما ما ورد من الآيات والأحاديث التى توهم التشبيه ، فيرى أنه لا يجوز أخذها بظاهرها ولا يجوز تأويلها . والرأى عنده هو الأخذ بهذه الآيات ، والأحاديث على وجه من وجوه التنزيه مما تسمح به طبيعة اللغة واستعمالاتها . فإذا ورد خبر بنسبة « الأصبع » إلى الله كما فى الحديث « قلب العبد بين إصبعين من أصابع الرحمن » فهمت كلمة « الإصبع » بمعنى النعمة لا بمعنى إصبع اليد : واللغة تبيح ذلك كما قال الراعى الشاعر :

ضعيف العصا بادى العروق ترى له
عليها إذا ما أمحل الناس إصبعا

أى ترى له على الناس أثراً حسناً من النعمة . وقس على ذلك ألفاظ التشبيه الأخرى مثل الاستواء على العرش ، والوجه واليدين وغير ذلك .

وتستولى فكرة الوحدة على قلب ابن عربى فيفسر بها كل شىء فى عالم الوجود والاعتقاد وعالم الجمال والأخلاق . فأما فى عالم الوجود فهو ما شرحناه . وأما فى عالم الاعتقاد — وهو الأديان — فيرى أن المعبود واحد مطلق فى جميع الأديان مهما تعددت صوره وأشكاله لأنه هو المتجلى فى هذه الصور والأشكال ، وأن العارف الكامل هو الذى يعرف المعبود فى كل صورة يتجلى فيها ؛ وغير العارف هو الذى لا يعرفه إلا فى صورة معتقده وينكره فى معتقد غيره . ولهذا دعا ابن عربى إلى القول بوحدة الأديان واعتبارها كلها طرقاً موصلة إلى معبود واحد لا يعبد غيره على الحقيقة : وفى ذلك يقول :

عقد الخلائق فى الأله عقائدا
وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه
لما بدا صورا لهم متحولا
قالوا بما شهدوا وما جحدوه
قد أعذر الشرع الموحد وحده
والمشركون شقوا وإن عبدوه[1]

(١) الفتوحات حـ ١ ص ١١٩
(٢) الفتوحات حـ ١ ص ١٢٠

(١) الفتوحات حـ ٣ ص ١٧٥

أثر الفتوحات

لا شك أن كتاب فصوص الحكم أعظم مؤلفات ابن عربى كلها قدراً من ناحية النضج التأليفى والمذهبى ومن أعمقها وأبعدها أثراً فى نشر مذهبه الفلسفى الصوفى . ولكنه محصور فى دائرة لا يكاد يتعداها وهى دائرة هذا المذهب . أما الفتوحات فخضم لا ساحل له ودائرة معارف إسلامية لا نظير لها فى المكتبة العربية . ولذلك كان أثره فى العالم الإسلامى — بل فى العالم المسيحى واليهودى — أشمل وأعم . ولا نظن أن كتاباً آخر من كتب ابن عربى كان له مثل هذا التأثير فى الخاصة والعامة ، وفى المشتغلين بالتصوف أو المعنيين بالعلوم الإسلامية الأخرى . فقد كتبه ابن عربى وهو ملم إلماماً تاماً بالتراث العقلى والروحى الإسلامى فى إبان نضجه ، وأخذ من هذا التراث ما أخذ وفهمه على النحو الذى أراد وفسره ووجهه الوجهة التى ترضى نزعته ومذهبه . ثم أضفى على ذلك كله صبغة قوية من تفكيره وتجاربه الروحية ، وخرج على العالم بهذا المصنف العجيب الذى أصبح منذ عهده مرجعاً هاماً للعلماء والصوفية ودارسى التصوف ؛ ومصدر وحى فى إنتاج كثير من العباقرة فى شرق العالم الإسلامى وغربه .

وقد خلف ابن عربى فى الفتوحات ثروة طائلة من المصطلحات الفلسفية الصوفية استمدها من كل مصدر عرفه كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفقه والتصوف السابق عليه ، وفلسفة أفلاطون وأرسطو والرواقيين ورجال الأفلاطونية الحديثة والغنوصية والهرمسية ، كما استخدم مصطلحات شاعت فى أوساط الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا . ولكن مهما يكن المصدر الذى أخذ عنه ، فإنه صبغ هذه المصطلحات كلها بصبغته الخاصة وأعطى لكل مصطلح معنى جديداً يتمشى مع روح مذهبه وما من صوفى أتى بعد ابن عربى — عربياً كان أم فارسياً أم تركياً — شاعراً كان أو غير شاعر — إلا استعمل لغته وكتب بوحى منها ، سواء شاركه فى فلسفته فى وحدة الوجود أم لم يشاركه .

على أن أثر الفتوحات ليس قاصراً على معجم المصطلحات فيه ، بل يتعدى ذلك إلى مادته وما فيها من شتى فنون التفكير . وليس ما خلفه شعراء الفرس من شعر صوفى رائع كشعر العراقى وعبد الرحمن جامى ومحمود شبسترى ، بل جلال الدين الرومى ، وما كتبه مؤلفوهم فى التصوف من أمثال عبد الرازق القاشاى وعبد الكريم الجبلى إلا صدى لتلك المعانى التى ابتكرها صاحب الفتوحات وورثتها العبقرية الفارسية فأبدعت فى صياغتها وتصويرها .

بل إن أثر الفتوحات المكية لم يقف عند حدود العالم الإسلامى ، شرقه وغربه ، بل تعدى تلك الحدود إلى الأوساط المسيحية واليهودية فى أوربا : فقد تأثر به كل من ديمون لول وديمون مارتن اللذان يرددان أقوال ابن عربى والغزالى وابن رشد فى وصف الجنة ويدفعان عن جنة المسلمين تهمة المادية والشهوانية .

كذلك تأثر بالفتوحات شاعر المسيحية وفيلسوفها الأكبر « دانتى » فى كثير مما قاله فى وصف الجحيم والنعيم كما هو واضح من الدراسات المستفيضة التى قام بها العلامة آسين بلاثيوس الإسبانى فى كتابه « علوم الآخرة الإسلامية وأثرها فى الكوميديا الإلهية » الذى وضع له ملخصاً ترجم إلى اللغة الإنجليزية بعنوان « الإسلام والكوميديا الألهية » . فقد قارن هذا المستشرق بين كوميديا دانتى بأجزائها الثلاثة : الجحيم والمطهر والنعيم ، وبين التصورات الإسلامية الواردة عنها فى فتوحات ابن عربى ورسالة الغفران لأبى العلاء المعرى وقصص المعراج النبوى ؛ وقطع بوجود صلة بين دانتى وهذه المصادر الإسلامية .

ومن المحتمل أيضاً أن يكون لمذهب ابن عربى فى الفتوحات وغيره أثر غير قليل فى فلسفة اسبنوزا عن

طريق ما كان شائعاً فى عصره فى الأوساط الفلسفية اليهودية من تعاليم الشيخ محيي الدين وأفكاره ، فإنه مع اختلاف الرجلين فى المنزع والمنهج ، نجدهما يتفقان اتفاقاً يكاد يكون تاماً فى تصورهما لوحدة الوجود على الرغم من ثنائيته التى يقول بها العقل وكثرته التى يقول بها الحس . ولا يمكن أن يعتبر هذا التشابه التام بين مذهبي الفيلسوفين من قبيل المصادفة البحتة أو توارد الخواطر .

أما بعد : فليس فى الأمكان أن نتتبع الأثر الذى خلفه كتاب الفتوحات المكية فى الأفراد والجماعات وفى مختلف الأوساط الصوفية وغير الصوفية ، الإسلامية وغير الإسلامية ، فإن هذا مما يخرج بنا عن الحدود المرسومة لهذا البحث . ولكننا نقول فى هذه الخاتمة إن الفتوحات قد خلف طابعاً لا يمكن إزالته فى الثقافة الإسلامية وغيرها ، وظل مصدر علم وإشعاع وإيحاء مدة تربو على سبعة قرون ، وإنه بذلك استحق أن يحل مكان الصدارة لا بين الإنتاج الفكرى الإسلامى وحده ، بل الإنتاج العالمى .

نموذج من نصوص الفتوحات

منقول من مصور فوتوغرافى
من النسخة الأصلية بخط ابن عربى
(فى مدينة قونية)
وهو فاتحة الكتاب

(٢ —) بسم الله الرحمن الرحيم : صلى الله على سيدنا محمد

الحمد لله الذى أوجد الأشياء عن عدم وعدمه ، وأوقف وجودها على توجه كلمه ، لنتحقق بذلك سر حدوثها وقدمها من قدمه ، ونقف عند هذا التحقيق على ما أعلمنا به من صدق قدمه . فظهر سبحانه وظهر[١] إلى ماظهر ومابطن ، ولكن[١] بطن وأبطن . وأثبت له الاسم الأول وجود عين العبد وقد كان ثبت . وأثبت له الاسم الآخر تقدير الفناء والفقد ، وقد كان قبل ذلك ثبت . فلولا العصر والعاصر والجاهل والحائر ما عرف أحد معنى لاسمه[٢] الأول والآخر ولا الباطن والظاهر . وإن كانت أسماؤه الحسنى على هذا الطريق الأسنى ، ولكن بينها تباين فى المنازل ، يتبين ذلك عند ما تتخذ وسائل لحلول النوازل . فليس عبد الحليم هو عبد الكريم وليس عبد الغفور هو عبد الشكور . فكل عبد له اسم هو ربه . وهو جسم وذلك الاسم قلبه . فهو العليم

(٣ —) سبحانه الذى علم وعلَّم ، والحاكم الذى حكم وحكَّم ، والقاهر الذى قهر وأقهر ، والقادر الذى قدر وكسب ولم يقدر ، الباقى[٣] الذى لم تقم به صفة البقاء ، والمقدس عند المشاهدة عن المواجهة والتلقاء . بل العبد فى ذلك الموطن الأنزه لاحق بالتنزيه ، لا أنه سبحانه فى ذلك المقام الأنوه يلحقه التشبيه . فتزول من العبد فى تلك الحضرة الجهات ، وينعدم عند قيام النظرة به منه الالتفات .

أحمده حمد من علم أنه سبحانه علا فى صفاته وعلَّى . وجل فى صفاته وجلَّى ، وأن حجاب العزة دون سبحاته مسدل ، وباب الوقوف على معرفة ذاته مقفل . إن خاطب عبده فهو المسمع السميع ، وإن فعل ما أمر بفعله فهو المطاع المطيع . ولما حيرتنى هذه الحقيقة أنشدت على حكم الطريقة للخليقة :

الرب حق والعبد حق
يا ليت شعرى من المكلف !
إن قلت عبد فذاك ميت
أو قلت رب أنى يكلف !

فهو سبحانه يطيع نفسه إذا شاء بخلقه ، وينصف نفسه مما تعين عليه من واجب حقه . فليس إلا أشباح

(١) ق : فظهر : ق تشير إلى طبعة القاهرة (بولاق) سنة ١٢٩٣ .

(١) ق : ولكنه .
(٢) ق : معنى اسمه (٣) ق : والباقى

خالية (٤ -) على عروشها خاوية . وفى ترجيع الصدى سر ما أشر ناليه لمن اهتدى . وأشكره شكر من تحقق أن بالتكليف ظهر الاسم « المعبود » ، وبوجود حقيقة « لا حول ولا قوة إلا بالله » ظهرت حقيقة الجود وإلا فإذا جعلت الجنة جزاء لما عملت ، فأين الجود الإلهى الذى عقلت ؟ فأنت عن العلم بأنك لذاتك موهوب ؛ وعن العلم بأصل نفسك محجوب . فإذا كان ما تطلب به الجزاء ليس لك ، فكيف ترى عملك ؟ فاترك الأشياء وخالقها ، والمرزوقات ورازقها ، فهو الواهب سبحانه[1]الذى لا يمل ، والملك الذى عز سلطانه وجل ؛ اللطيف بعباده الخبير ، الذى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير .

والصلاة على سر العالم ونكتته ، ومطلب العالم وبغيته ، السيد الصادق المدلج إلى ربه الطارق ، المخترق به السبع الطرائق ليريه من أسرى به[2]ما أودع من الآيات والحقائق فيما أبدع من الخلائق ، الذى شاهدته عند إنشائى هذه[3]الخطبة فى عالم حقائق المثال فى حضرة الجلال مكاشفة قلبية فى حضرة غيبية . ولما شاهدته صلى الله عليه وسلم سيدا معصوم (٥ -) المقاصد ، محفوظ المشاهد ، منصورا[4]مؤيدا ، وجميع الرسل بين يديه مصطفون ، وأمته التى هى خير أمة[5]عليه ملتفون ، وملائكة التسخير من حول عرش مقامه حافون ، والملائكة المولدة من الأعمال بين يديه صافون ، والصديق على يمينه الأنفس ، والفاروق على[6]يساره الأقدس ، والختم[7]بين يديه قد جثا يخبره بحديث الأنثى ، وعلى صلى الله عليه وسلم يترجم عن الختم بلسانه ، وذو النورين مشتمل برداء حيائه مقبل على شانه . فالتفت السيد الأعلى والمورد العذب الأحلى ،

(١) ق : فهو سبحانه الواهب
(٢) ق : به إليه (٣) ق : لهذه
(٤) ق : منصوراً للناس
(٥) ق : أمة أخرجت للناس (٦) ق : عن
(٧) والختم عليه السلام

والنور الأكشف الأجلى ، فرآنى وراء الختم لاشتراك بينى وبينه فى الحكم : فقال له السيد : هذا عديلك وابنك وخليلك انصب له منبر الطرفاء بين يدى ، ثم أشار إلى أن قم يا محمد عليه فأثن على من أرسلنى وعلى : فإن فيك شعرة منى لا صبر لها عنى : هى السلطانة فى ذاتيتك . فلا ترجع إلى إلا بكليتك : ولا بد لها من الرجوع إلى اللقاء ، فإنها ليست من عالم الشقاء . فما كان منى بعد بعثى شيء فى شيء إلا سعد وكان ممن شكر فى الملأ الأعلى وحمد . فنصب الختم المنبر فى ذلك المشهد الأخطر . وعلى جبهة المنبر (٦ - (مكتوب بالنور الأزهر هذا هو المقام المحمدى الأطهر ، من رقى فيه فقد ورثه وأرسله الحق[1]حافظاً لحرمة الشريعة وبعثه . ووهبت فى ذلك الوقت مواهب الحكم حتى كأنى أوتيت جوامع الكلم . فشكرت الله عز وجل وصعدت أعلاه وحصلت فى موضع وقوفه صلى الله عليه وسلم ومستواه ، وبسط لى على الدرجة التى أنا فيها كم قميص أبيض فوقفت عليه حتى لا أباشر الموضع الذى باشره صلى الله عليه وسلم بقدميه تنزيهاً له وتشريفاً ، وتنبيهاً لنا وتعريفاً أن المقام الذى شاهده من ربه لا يشاهده الورثة إلا من وراء ثوبه . ولولا ذلك لكشفنا ما كشف وعرفنا ما عرف . ألا ترى من نقفو أثره لنعلم[2]خبره لا تشاهد من طريق سلوكه إلا ما شهد منه . ولا تعرف كيف تخبر بسلب الأوصاف عنه . فإنه شاهد مثلا ترابا مستويا لا صفة له فمشى عليه وأنت على أثره لا تشاهد إلا أثر قدميه . وهنا سر خفى إن بحثت عليه وصلت إليه ؛ وهو من أجل أنه إمام وقد حصل له الأمام ، لا يشاهد[3]أثراً ولا يعرفه . فقد كشفت ما لا يكشفه[4]. وهذا المقام قد ظهر فى إنكار موسى صلى الله على سيدنا وعليه وعلى الخضر[5].

(١) ق : نضيف فى العالم (٢) ق : لتعرف
(٣) ق : يشهد (٤) ق : كشف ما لا تكشفه
(٥) ق : صلى الله عليه وسلم على الخضر : ثم تصنيف : قال العبد رضى الله عنه

فلما وقفت ذلك الموقف الأسنى بين يدى من كان من ربه فى ليلة إسرائه[1] قاب قوسين أو أدنى ، قمت مقنعاً خجلا ، ثم أيدت بروح القدس فافتتحت مرتجلا .

— ٧

يا منـــزل الآيات والأنبـــاء
أنزل عـــلى معـــالم الأسماء
حتى أكون لحمد ذاتك جامعا
بمحامـــد السراء والضراء

ثم أشرت إليه صلى الله عليه وسلم[2] :

ويكون هذا السيد العلم الذى
جردته من ذروة الخلفـــاء
وجعلته الأصـــل الكريم وآدم
ما بين طينة خلقـــه والمـــاء
ونقلتـــه حتى استـــدار زمانه
وعطفت آخره عـــلى الإبداء
وأقمته عبداً ذليلا خاضعـــاً
دهـــراً يناجيكم بغار حـــراء
حتى أتـــاه مبشرا من عنـــدكم
جـــبريلُ المخصوص بالإنباء
قال السلام عليك أنت محمـــد
سر العبـــاد وخاتم النبـــآء
يا سيدى حقا أقول فقـــال لى
صدقاً نطقت فأنت ظل ردائى
فاحمد وزد فى حمد ربك جاهدا
فلقد وهبت حقيقة الأشيـــاء
وانثر لنا من شأن ربك ما انجلى
لفـــؤادك المحفوظ فى الظلماء
من كل حـــق قائم بحقيقـــة
يأتيـــك مملوكا بغـــير شراء

(١) ق : الإسراء (٢) ق : تصنيف : وعظم وكرم فقلت

ثم شرعت فى الكلام بلسان العلام ، فقلت وأشرت إليه صلى الله عليه وسلم[1] : حمدت من أنزل عليك الكتاب المكنون الذى لا يمسه إلا المطهرون ، المنزه بحسن شيمتك وتنزيهك[2] عن الآفات وتقديسك فقال فى سورة ن بسم الله (الرحمن الرحيم)[3] « ن والقلم وما يسطرون ما أنت بنعمة ربك بمجنون وإنك لعلى خلق عظيم (٨ —) فستبصر ويبصرون » ثم غمس قلم الإرادة فى مداد العلم وخط بيمين القدرة فى اللوح المحفوظ المصون كل ما كان وما هو كائن وسيكون وما لا يكون مما لو شاء — وهو لا يشاء — أن يكون لكان كيف يكون ، من قدره المعلوم الموزون ، وعلمه الكريم المخزون . فسبحان ربك رب العزة عما يصفون . ذلك الله الواحد الأحد ، فتعالى عما أشرك به المشركون .

فكان أول اسم كتبه ذلك القلم الأسمى دون غيره من الأسماء إنى أريد أن أخلق من أجلك يا محمد العالم الذى هو ملكك[4]، فأخلق[5]جوهرة الماء : فخلقتها دون حجاب العزة الأحمى ، وأنا على ما كنت عليه ولا شىء معى فى عما[6]. فخلق الماء سبحانه بردة جامدة كالجوهرة فى الاستدارة والبياض وأودع فيها بالقوة ذوات الأجسام وذوات الأعراض . ثم خلق العرش واستوى عليه (٩ —) اسم[7]الرحمن ، ونصب الكرسى وتدلت إليه القدمان . فنظر بعين الجلال إلى تلك الجوهرة فذابت حياء وتحللت أجزاؤها فسالت ماء . وكان عرشه على ذلك الماء قبل وجود الأرض والسماء . وليس فى الوجود[8]إذ ذاك إلا حقائق المستوى عليه والمستوى والاستواء . فأرسل النفس فتموج الماء من زعزعة ، وأزبد وصوت بحمد المحمود الحق عند ما ضرب بساحل العرش فاهتز الساق وقال له أنا أحمد[9]

(١) ق : ساقطه (٢) ق : وتأنيسك وتنزيهك
(٣) الرحمن الرحيم فى هامش المخطوط
(٤) ق : ملك لك (٥) ق : وأخلق
(٦) أى عماء (٧) ق : اسمه
(٨) فى الوجود ساقط من ق (٩) ق : وقال أحمد

فخجل الماء ورجع القهقرى يريد ثبجه ، وترك زبده بالساحل الذى أنتجه ، فهو مخضة ذلك الماء الحاوى على أكثر الأشياء . فأنشأ سبحانه من ذلك الزبد الأرض مستديرة النشء[1] ، مدحية [2] الطول والعرض، ثم أنشأ الدخان من نار احتكاك الأرض عند فتقها ، ففتق فيه السموات العلا وجعله محل الأنوار [3] ومنازل الملأ[4] الأعلى . وقابل بنجومها المزينة لها النيرات ما زين به الأرض من أزهار النبات . وتفرد تعالى لآدم وولديه بذاته — جلت عن التشبيه — ويديه ؛ فأقام نشأة جسديه[5] وسواها تسويتين : تسوية[6] انقضاء أمده وقبول أبده[7]. وجعل مسكن هذه النشأة نقطة كرة الوجود وأخفى عينها ، ثم نبه عباده عليها بقوله تعالى « بغير عمد ترونها » . فإذا انتقل الإنسان إلى برزخ الدار الحيوان (١٠ —) مارت قبة السماء وانشقت ، فكانت شعلة نارسيال[8] كالدهان . فمن فهم حقائق الإضافات ، عرف ما ذكرنا من الإشارات : فيعلم قطعاً أن قبة لا تقوم من غير عمد ، كما لا يكون والد

من غير أن يكون له ولد . فالعمد هو المعنى الماسك ، فإن لم ترد[1] أن يكون الإنسان فاجعلهقدرة المالك . فتبين أنه لا بد من ماسك يمسكها . وهى مملكة فلا بد لها من مالك يملكها . ومن مسكت من أجله فهو ماسكها ، ومن وجدت[2] بسببه فهو مالكها . ولما أبصرت حقائق السعداء والأشقياء عند قبض القدرة عليها بين العدم والوجود — وهى حالة الإنشاء — حسن النهاية بعين الموافقة والهداية ، وسوء الغاية بعين المخالفة والغواية ، سارعت السعيدة إلى الوجود ، وظهر من الشقية التثبط والإباية . ولهذا أخبر الحق عن حالة[3] السعداء فقال[4] « أولئك يسارعون فى الخيرات وهم لها سابقون » يشير إلى تلك السرعة . وقال فى الأشقياء « فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين » ، يشير إلى تلك الرجعة . فلولا هبوب تلك النفحات على الأجساد ما ظهر فى هذا العالم سالك عنى[5] ولا رشاد. ولتلك السرعة والتثبيط أخبرتنا صلى الله عليك أن رحمة الله سبقت غضبه . هكذا نسب الراوى إليك .

(١) ق : النشز . (٢) ق : مدحوة
(٣) ق : محلا للأنوار (٤) ق : للملأ
(٥) ق : جسده (٦) ساقطه فى ق .
(٧) ق : أيده (٨) ق : سيال

(١) ق : تر
(٢) صححت فى المخطوط وجدت له
(٣) ق : غاية (٤) ق + تعالى
(٥) ق : عى بالعين



البحث عن اليقين لجون ديوى

بقلم
الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى

١ — سيرته

فيلسوف أمريكا بلا منازع ، والناطق بلسان مذهبها الفكرى فى النصف الأول من القرن العشرين ، والمعبر عن اتجاهاتها العقلية فى الاجتماع والنفس والتربية والأخلاق والسياسة والفن والفلسفة . فلما توفى سنة ١٩٥٣ لم تجد مَنْ يحل محله ، ويُشغل مكانه ، ولم يظهر بَعده الفيلسوف البارز الذى يمكن أن يُقال إنه الناطق اليوم بلسان الفلسفة الأمريكية :

ولا يعد ديوى فيلسوف أمريكا وحدها ، فقد ارتفع إلى مصاف المفكرين العالميين الذين يعتبر تراثهم ملكاً للإنسانية كلها ، وسجل اسمه فى تاريخ الفكر إلى جانب بيكون وديكارت وليبنتز ولوك وهيوم وبرجسون وغيرهم من كبار الفلاسفة .

ولد فى العشرين من أكتوبر سنة ١٨٥٩ فى ڤرمونت إحدى الولايات الأمريكية ، ويتفق مولده مع ميلاد فيلسوفين آخرين أولهما هوسرل صاحب المذهب الظاهرى (١٨٥٩ — ١٩٣٨) ، والثانى برجسون صاحب المذهب الحيوى (١٨٥٩ — ١٩٤١) . أما فيلسوفنا فصاحب المذهب التجريبى أو مذهب الخبرة ، كما سنبين ذلك فيما بعد . ومن الموافقات العجيبة أيضاً أن يقع مولده فى نفس العام الذى نشر فيه داروين كتابه « أصل الأنواع » وهو الكتاب الذى لعب فى حياة ديوى أعظم الأثر ، فقدساير نظرية التطور العلمى ، وآمن بها ، وطبقها على ميادين النشاط الإنسانى كعلم النفس والاجتماع .

أتم ديوى تعليمه الابتدائى والثانوى ، والتحق بجامعة ڤرمونت فدرس اللغتين اليونانية واللاتينية والتاريخ القديم ، والهندسة التحليلية ، وحساب التفاضل والتكامل ، والعلوم الطبيعية والنبات والحيوان ، مع الاهتمام بنظرية التطور التى كانت حديثة العهد وحديث الساعة . وفى آخر سنوات الدراسة تلقى محاضرات فى علم النفس وتاريخ الحضارة . وقد تأثر فى الفلسفة بجمهورية أفلاطون ، وفلسفة أوجست كومت الوضعية ، والمثالية الألمانية وبخاصة فلسفة هيجل التى ظل متبعاً لها حتى عدل مذهبه وتخلص منها ، كما بين فى سيرته التى كتبها بعنوان « من المذهب المطلق إلى المذهب التجريبى » ومع ذلك فقد اعترف بأن مثالية هيجل قد تركت فى تفكيره رواسب دائمة ، لم يستطع أن يتخلص منها حتى بعد اتجاهه نحو المذهب التجريبى

وقد كانت رسالته فى الدكتوراه عن « علم النفس عند كانط » نال بها الإجازة سنة ١٨٨٤ ، ولكنه لم ينشر هذه الرسالة قط ، بل حتى لاتوجد منها نسخة فى مكتبة الجامعة . ثم عين فى نفس العام مدرساً للفلسفة بجامعة متشجان . وفى هذه المدينـــة تزوج « أليس تشابمان » التى كانت تعمل مدرسة ، فأثرت فى زوجها ، ودفعته إلى هجر الفلسفة القديمة والاهتمام بمشكلات الحياة المعاصرة ، ووجهته نحو التربية التى أصبح فيما بعد فيلسوفها المبرز . وقد أعقب منها ســـتة أولاد بين ذكور وإناث .

وفى متشجان اتصل ديوى بالأستاذ تافتس Tufts فتعاونا على التفكير والتأليف ، وبلغت بهما الصداقة حداً جعل « تافتس » حين نقل إلى شيكاغو يطلب ديوى للاشتغال معه فقبل ، وكان ذلك سنة ١٨٩٤ ، وقد أثمر تعاونهما تأليف كتاب «الأخلاق». ومن الأسباب التى جعلته يقبل الانتقال إلى جامعة شيكاغو انضمام قسم التربية إلى قسم الفلسفة وعلم النفس ، ذلك أن التربية كانت تشغل تفكيره ، وقد فطن إلى أهميتها نظرياً وعملياً فى الرقى بالإنسان .

أنشأ ديوى فى شيكاغو مدرسة خاصة سماها « المدرسة المعملية » واشتهرت باسم « مدرسة ديوى » ، كانت بالإضافة إلى تدريس الفلسفة وعلم النفس أشبه بمعمل من معامل الطبيعة والكيمياء . ولم يكن غرضه أن تكون مدرسة « تجريبية » أو « تقدمية » كالحال فى المدارس الحديثة الجارية فى الوقت الحاضر . وبهـــذه المناسبة ألقى عدة محاضرات عن صلة التربية بالمجتمع جمعها فى كتاب سماه « المدرسة والمجتمع » طبع أكثر من مرة .

وإلى جانب اهتمامه بالتربية فى أثناء تدريسه بشيكاغو اتجه نحو نوعين من الدراسة : الأول الأخلاق التى حاضر فيها ثلاث سنوات عن منطق الأخلاق ، والأخلاق الاجتماعية ، والأخلاق النفسانية ، فكانت هذه المحاضرات أساس كتابه المشهور « الطبيعة البشرية والسلوك » . والنوع الثانى من الدراسة هو المنطق فأصدر فيه كتاباً بعنوان «دراسات فى النظرية المنطقية» سنة ١٩٠٣ ، وقد رحب وليم جيمس بهذا الكتاب فأعلن عن مولد مدرسة شيكاغو صاحبة الاتجـــاه البرجماتى ، الذى يمتاز بالنزعة الأداتية instrumental ، وبهذه النزعة اشتهر ديوى ، وأصبحت عنواناً على مذهبه .

لم يلبث ديوى أن اختلف مع مدير جامعة شيكاغو حول «المدرسة المعملية» فاستقال سنة ١٩٠٤ ؛ وانتقل إلى جامعة كولومبيا إلى جانب التدريس بكلية المعلمين ، واستمر بها إلى أن أحيل إلى الاستيداع سنة ١٩٣١ .

تعد إقامته فى كولومبيا أخصب فترات حياته إذ تبلور فيها مذهبه ، فعدل عن المثالية والمذهب المطلق إلى التجريبية ، واتجه نحو مذهب واحدى لا مذهب كثرة كذلك الذى كان يمثله وليم جيمس . ويتبين هذا الاتجاه من كتابيه فى الفلسفة ، الأول « تجديد فى الفلسفة » والثانى « البحث عن اليقين » . وتخرج على يديه فى كولومبيا كثير من التلاميذ الذين أشاعوا مذهبه من أمثال راندال ، إيدمان ، كلباتريك ، تشايلدز ، هوك ، وغيرهم ،وكتبوا فى التربية والاجتماع والسياسة والفن والأخلاق . وبذلك يعد ديوى صاحب مدرسة بمعنى الكلمة ويدور مذهبه فى هذه النواحى الإنسانية من النشاط على فكرة الديمقراطية التى يجب أن تسود التربية والسياسة والمجتمع . وقد دافع عن الديمقراطية فى عصر أوشكت سيطرة رأس المال أن تعصف بحرية الفرد فيه ، واصطدمت الحريات السياسية والاجتماعية بسلطان أصحاب المال والشركات الكبرى ، ولذلك رأى أن الديمقراطية ليست مفهوماً مجرداً بمقدار ما تكون متأصلة فى الفرد نتيجة التربية .

وقد أفاد ديوى من رحلاته إلى الخارج ، فاطلع على ألوان من الثقافات والحضارات والشعوب ، كما استفادت منه البلاد التى ذهب إليها محاضراً . ذلك أنه دعى لإلقاء محاضرات فى جامعة طوكيو عقب الحرب العالمية الأولى مباشرة ، ويعد كتابه« تجديد فى الفلسفة » ثمرة هذه المحاضرات . كما دعى إلى الصين كذلك وبث فيها فكرة الأخذ بالتربية الحديثة باعتبار أنها أساس ثورتها التحريرية فى السياسة والاجتماع . وزار تركيا سنة ١٩٢٤ ، والمكسيك سنة ١٩٢٦ ، فتضاعف إيمانه بالتربية وسيلةً فعالةً لإحـداث التغييرات الاجتماعية الثورية . وزار روسيا السوفيتية سنة ١٩٢٨ ، واطلع على ثورتها الجديدة ، وعطف عليها ، وكتب عنها يدافع عن حركتها الإصلاحية . وانغمس بعد ذلك فى مغامراتها السياسية واستدعى للفصل فى النزاع بين ستالين الذى كان يدعو إلى عبـادة الفرد وبين تروتسكى الذى كان يفسر المذهب الشيوعى على أساس دولى شعبى . وقد عارض ديوى الستالينية والتروتسكية على السواء لأنهما ضد الديمقراطية التى يؤمن بها .

امتد به العمر حتى بلغ الثالثة والتسعين ، دون أن ينقطع عن الكتابة والتأليف ، وتوفى فى أول يونية ١٩٥٢.

٢ — مؤلفاته

لم يظفر فيلسوف — فيما نعتقد — بترجمة مؤلفاته إلى العربية كما ظفر جون ديوى . فقد ترجمت له الكتب الآتية (١) الديمقراطية والتربية (٢) تجديد فى الفلسفة (٣) البحث عن اليقين (٤) عقيدتى الفلسفية (٥) عقيدتى التربوية (٦) الخبرة والتربية (٧) المنطق أو نظرية البحث (٨) الحرية والثقافة (٩) آراء توماس جيفرسون .

وله كتب أخرى فى طريقها إلى الترجمة والنشر باللغة العربية ، وبذلك تكمل معرفة ديوى لدى الناطقين بالضاد ، باعتبار أنه فيلسوف عالمى صاحب مذهب كبير ، وباعتبار أنه ممثل الفلسفة الأمريكية .

سنصنف كتبه تبعاً للموضوعات الرئيسية التى طرقها ، ولن نذكر مقالاته المتعددة المنشورة فى مختلف المجلات الفلسفية مع ذكر السنة التى صدرت فيها الطبعة الأولى لكل كتاب .

ا — مؤلفات تربوية : عقيدتى التربوية (١٨٩٧) المدرسة والمجتمع (١٩٠٠) — الطفل والمنهج الدراسى (١٩٠٢) — مدارس الغد (١٩١٥) — الديمقراطية والتربية (١٩١٦) — الخبرة والتربية (١٩٣٨) — التربية فى العصر الحاضر (١٩٤٠) — فلسفة التربية (١٩٤٦)

ب — مؤلفات نفسية : علم النفس (١٨٨٧) — علم النفس والمنهج الفلسفى (١٨٩٩) — كيف نفكر (١٩١٠) الطبيعة البشرية والسلوك (١٩٢٢)

جـ — مؤلفات أخلاقية : الأخلاق (١٩٠٨) — الطبيعة البشرية والسلوك (١٩٢٢)

د — منطقية — : دراسات فى النظرية المنطقية (١٩٠٣) — مقالات فى المنطق التجريبى (١٩١٦) المنطق أو نظرية البحث (١٩٣٨) .

هـ — سياسية : الفلسفة الألمانية والسياسة (١٩١٥)— الفردية قديماً وحديثاً (١٩٣٠) — قضية تروتسكى (١٩٣٧) .

و — دينية : إيمان مشترك (١٩٣٤) .

ز — فنية : الفن والتربيـة (١٩٢٩) — الفن كخبرة (١٩٣٤)

ح — اجتماعية وحضـارية : الطبيعة البشرية والسلوك (١٩٢٢) — الجمهور ومشكلاته (١٩٢٧) شخصيات وحوادث (١٩٢٩) — الفلسفة والحضارة (١٩٣١) — التحرير والحركة الاجتماعية (١٩٣٥) — الحرية والثقافة (١٩٣٩) .

ط – فلسفية : أثر دارون فى الفلسفة (١٩١٠) تجديد فى الفلسفة (١٩٢٠) – الخبرة والطبيعة (١٩٢٥) البحث عن اليقين (١٩٢٩) – نظرية القيمة (١٩٣٩) المعرفة والمعروف ١٩٤٩ .

٣ — مذهبه

المؤلفات المذكورة آنفاً شيء يسير بالإضافة إلى التراث الضخم الذى خلفه ديوى ، اكتفينا بالإشارة إلى أهمها . ويمكن اختزال هذه المؤلفات مرة أخرى والوقوف عند الرئيسية منها التى تعد تراثاً خالداً حقاً . وهذه هى : (١) الديموقراطية والتربية (٢) تجديد فى الفلسفة (٣) الطبيعة البشرية والسلوك (٤) المنطق أو نظرية البحث (٥) الخبرة والطبيعة – الخبرة والتربية – الفن كخبرة (٦) نظرية القيمة (٧) البحث عن اليقين .

ستعرض مذهبه من خلال هذه المؤلفات الرئيسية وسنقف وقفة طويلة لتحليل كتابه الذى ذكرناه فى آخر هذه القائمة وهو « البحث عن اليقين » الذى نعده فى نظرنا أعظم كتبه ، وقد قام كاتب هذه المقالة بترجمته إلى العربية . وسنكتفى فى عرض مذهبه بالوقوف عند منهجه أو منطقه ، وفى تحليل « البحث عن اليقين » غنية عن الإفاضة فى مذهبه فى صفحات مستقلة .

الفلسفة ظاهرة من ظواهر الثقافة الإنسانية ، غير منفصلة منها ولا منعزلة عنها ، وصلتها بالتاريخ الاجتماعى وبالحضارة صلة ذاتية ملازمة لها ، ولقد كانت فلسفة الفلاسفة ولا تزال مرآة تعكس ظروف الحياة فى العصر الذى كان يعيش فيه صاحب ذلك المذهب والبيئة التى نشأ فيها . غير أن الفيلسوف كما أنه يصور أحوال زمانه وحضارة أيامه ، فإنه كذلك يضرب ببصره إلى الأمام فيحاول أن يرسم الطريق إلى المستقبل ، وأن يخلق صورة جديدة للمجتمع كما يريد أن يكون عليه . هذه العملية الجديدة تمثل الصراع بين القديم والجديد ، ومن هنا يُعدُّ كل فيلسوف ثائراً على زمانه ، غريباً عن أقرانه . كذلك كان سقراط ، وكذلك كان بيكون وديكارت . ولكن قدماء الفلاسفة بغير استثناء – فى نظر ديوى – كانوا يقيمون دعائم مذاهبهم على نظام فكرى خالص يخيل إليهم أنه ثابت كالطود لا يتغير ولا يعتريه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وهذا فيما يراه ديوى وَهْمٌ ، لأن الثبات ليس من طبيعة الحياة المتغيرة على الدوام ، كما أن الانفصال بين عالم أعلى للفكر يعد أسمى من عالم العمل انفصال غير صحيح لأنّ تيار « الخبرة » الإنسانية لا يعرف انفصالا بين فكر وعمل ، ولا بين نظر وسلوك ، وإنما هو تيار واحد متجدد سائر إلى الأمام يشترك فيه النظر والعمل على السواء .

ومن هنا جاء أن ديوى يسمى فيلسوف « الخبرة » أو « التجربة » ، وكان مذهبه هو التجريبية ، لا بمعنى التجريب العلمى المعروف ، بل بمعنى الخبرة الإنسانية التى سنتحدث عنها فيما بعد ، والتى يعد التجريب العلمى جزءاً منها ، كما يعد جزءاً من منطق ديوى الذى يسميه باصطلاح خاص هو « البحث » .

ولما كان منطق الفيلسوف هو المحور الذى يدور عليه مذهبه ، فيمكن أن نتصور مذهب ديوى بثلاث دوائر يحيط بعضها ببعض ، فالدائرة الداخلية هى « البحث » ، لأنها محور الارتكاز ، وتحيط بها دائرة الخبرة الإنسانية من علم وصناعة وفن وأدب وأخلاق وسياسة ودين ، ثم تحيط بهذه الدائرة دائرة أشمل هى المجتمع العالمى بما فيه من نظم من جهة صورتها الظاهرة والتى تكون ما يمكن أن يسمى بالمسائل الاجتماعية ، أو الحضارة بأوسع معانيها . فلا عجب أن يقول

ديوى فى مقالته عن الفلسفة والحضارة : « إنه ليس ثمة فرق نوعى بين فلسفة وبين دورها فى تاريخ الحضارة . فأنت إذا كشفت عن الخاصة الصحيحة والوظيفة الوحيدة فى الحضارة وعرفتهما فقد عرّفت الفلسفة نفسها » . فالفلسفة هى الصلة بين هذه الميادين الثلاثة ، المنطق ، والخبرة الإنسانية ، والحضارة البشرية .

ا – منطق البحث : عنى ديوى بالمنطق منذ شبابه ، وغاص فى أعماقه ، ووجه إليه سهام نقده ، وخرج بمنطق جديد يمثل فى الواقع وجهة النظر البرجماتية . منذ أرسطو – صاحب المنطق – نظر الفلاسفة إلى هذا العلم على أنه يبحث فى التصورات والتصديقات ، أى فى المعانى والطريق الموصل إليها وهو التعريف ، والاستدلال من قياس واستقراء ، وكان القياس الأرسطى هو العمدة لأنه مرتب فى هيئة معينة تؤدى إلى النتيجة بالضرورة . فالمنطق هو اتساق الفكر مع نفسه ومع قوانينه الصورية ، المستقلة عن عالم الواقع . ولكن ديوى لا يؤمن بهذا الانفصال بين عالم فكرى وعالم واقعى ، بين النظر والعمل ، بل الكل عملية واحدة ، يتدخل العقل فيها ليصل إلى حكم معين ونتائج معينة . والأساس عنده هو الواقع ، هو الحياة العملية ، أو باصطلاحه الأخير هو «الموقف» . فليس ثمة تفكير ، ومحاولة للكشف عن نتائج جديدة ، إلا إذا واجه الإنسان « موقفاً » جديداً يبعث فى نفسه الحيرة ، ولا يجرى فيه طبقاً لمألوف . وفى هذا الموقف الذى يستوى أن يكون بسيطاً أو معقداً ، شخصياً أو عاماً ، توجد أمور كثيرة تصبح موضوعات للفكر كالأحداث ، والأفعال ، والقيم ، والمثل العليا ، والأمكنة ، والأشخاص وغير ذلك . والقضايا التى نكونها ليست صحيحة أو باطلة على الإطلاق كما يذهب المنطق القديم الأرسطى أو الرياضى ، مثل قولنا « الماء سائل » أو « النار محرقة » ، فليس الماء سائلا على الإطلاق بل فى ظروف معينة وفى مواقف خاصة . فالمواقف تزخر بالأشياء والأحداث وتكون سياقاً متصلا ، هو الذى يسمى الموقف . وحين نحكم على أشياء فى هذا الموقف فإنما ذلك لتوجيه السلوك فى نهاية المطاف .

وفى كل بحث يمر التفكير فى عدة مراحل هى مواجهة المشكلة ، ثم تحديدها ، ثم فرض الفروض ، ثم تحقيقها . فالطبيب حين يعالج مريضاً يواجه مشكلة هى المرض الذى يشكو منه المريض ، وينتقل الطبيب بعد ذلك إلى تحديد المشكلة بسؤال المريض عن أعراضه ويفحص أجزاء جسمه ، ثم يضع « فرضاً » يعتبر أنه علة المرض ، ويحاول أن يطبق هذا الفرض فإذا أثبتت النتائج صحته كان الفرض صحيحاً ، وإلا عدل عنه إلى فرض آخر . وهكذا .

الخلاصة أن الإنسان يعيش فى بيئة يواجه فيها مواقف جديدة تحتاج إلى تصرف بشكل جديد وإلى سلوك يتغلب فيه على ما يعرض له من مشاكل ، ولأجل ذلك يستخدم الإنسان تفكيره فى التعرف على الأشياء الموجودة فى البيئة ، والمعانى التى توحيها تلك الأشياء وتدل عليها ، كما يستخدم ذكاءه فى الوصول إلى ما ينبغى من حلول . وما تفكيره ، ومعرفته ، وألفاظه ، ومعانيه ، وأحكامه ، وتقديره ، واستدلاله سوى « أدوات » يستخدمها فى التغلب على البيئة وإخضاعها لسيطرته ، وتعديلها بما يلائم أغراضه ومصالحه . ومن هنا كان المنهج الديوى يسمى « الأداتية » (أو المذهب الوسلى) .

وقد تطور ديوى بمنطقه فسماه مذهب العمليات أو الإجراءات operationalism ، ذلك أن الأداتية تدل على العلاقة بين الوسائل والنتائج ، واتخاذ الألفاظ والمعانى والتفكير والذكاء أدوات للحصول على النتائج المطلوبة . أما العملياتية فإنها تدل على

الشروط التى يكون فيها موضوع التفكير صالحاً لاستخدامه وسيلةً سواء أكانت تلك الوسيلة متصورة أم قائمة بالفعل لتعديل النتائج وهو الغاية من البحث . على الجملة المنطق الجديد أو منطق البحث هو اتباع طرائق وإجراءات من شأنها الاستفادة من البيئة وتسخيرها لخدمة الإنسان وأغراضه .

ب ــ الخبرة : تمتاز فلسفة ديوى بأنها تطبيق أو محاولة لتطبيق المنهج العلمى على الاجتماع والسياسة والأخلاق ، وهى الميادين الإنسانية التى لم يتعرض لها السابقون ، وبخاصة وليم جيمس الذى بدأ فى تطبيق هذا المنهج على علم النفس . على الجملة فلسفة ديوى تطبيق للمنهج العلمى على الأمور الإنسانية التى تمتاز « بالخبرة » ، أى معاناة الفرد لها ، فى مقابل الأمور الطبيعية المستقلة عن الخبرة الإنسانية . فالطفل الصغير حين يلمس النار بأصبعه يتألم ، ويدرك أن النار محرقة يتعلم من ذلك أن يتجنبها حتى لا تحرقه ، فالقول بأن النار محرقة جزء من الخبرة ليس منفصلا عنها . والخبرة تقوم على فعل وانفعال ، وتأثير وتأثر ، وفهم لما يقع حول المرء ، والاستفادة من ذلك كله فى المستقبل أى البصر بالعواقب . فالخبرة إذن عملية حية ، نامية ، متطورة ، تنمو مع نمو الفرد واطراد تعلمه من الحياة . وهناك خبرة ساذجة ، وخبرة علمية ، وهذه الأخيرة تقوم على الفهم والإدراك ، ومعرفة العلاقات بين الأشياء ، مما يفيد حقاً فى تكييف الفرد لنفسه فى البيئة التى يعيش فيها والسيطرة عليها فى المستقبل . إنها الخبرة التى تقوم على التوجيه لا على مجرد القبول

وللخبرة جانبان أحدهما مباشر من حيث ملاءمتها للشخص أو عدم ملاءمتها له واستمتاعه بها أو عدم استمتاعه ، وجانب غير مباشر يرمى إلى التأثير فيما يأتى من خبرات . والجانب الثانى هو الأهم فلسفياً لأنه يسمح بمتابعة النمو . ومن هنا نادى ديوى بمبدأين أساسيين فى الخبرة هما التواصل والتفاعل . فالتواصل استمرار الخبرة ، سواء عند الفرد أم الجماعة ، فى اتجاه أرقى ونحو غاية بعيدة وهدف مقصود ، كالتاجر الذى يضع نصب عينيه كسب المال ، فيدرس الظروف الخارجية التى تؤثر فى تجارته حتى يستفيد منها فى بلوغ غرضه . فالخبرة ثمرة التفاعل بين الظروف الخارجية والنزعات الداخلية ، ومن هذا التفاعل يحدث ما يسمى « بالموقف » وجوهره العمل على تعديل الظروف الخارجية بما يلائم حاجات الفرد وأهدافه .

والخبرة الحقيقية تستلزم ضرباً من التنسيق والتنظيم بين الظروف الخارجية والنزعات الداخلية . وهذا هو الفرق بين الخبرة الحيوانية والخبرة الإنسانية والفرق بين خبرة الإنسان فى مرحلته غير العلمية وخبرته الموجهة بالعلم والذكاء .

* * *

٢ ــ البحث عن اليقين

رأينا أن مؤلفات ديوى كثيرة وكلها فى مرتبة عالية ، ولو سئل هو نفسه عن أفضل كتبه لقال إنه « الديموقراطية والتربية » كما سجل ذلك فى سيرته . وقد يذهب البعض إلى أن « تجديد الفلسفة » أفضل كتاب له ، أو يذهب البعض الآخر أنه « الطبيعة البشرية والسلوك » ، أو يرى المناطقة أن كتاب « المنطق أو نظرية البحث » أحسنها ، أو المشتغلون بالفن أن « الفن كتجربة » أعلاها ، وهكذا . وهذه كلها أحكام تقويمية تعبر عن الميل والمزاج والاستحسان الشخصى والذوق الخاص .

أما أنا فإلى جانب هذا المقياس الشخصى ، سأضع معياراً آخر هو أثر الكتاب فى الفكر المعاصر ، وفى التيار الفلسفى بوجه خاص ، وقيمة الكتاب من

حيث خلوده فى المستقبل من الزمان . وفى تصورى أن كتاب « البحث عن اليقين» الذى ألقاه محاضرات سنة ١٩٢٩ ، هو هذا الكتاب ، وقد نقلته إلى اللغة العربية سنة ١٩٥٨ .

يقع الكتاب فى أحد عشر فصلا ، هى الهرب من الخطر ، وبحث الفلسفة عن اللامتغير ، والصراع بين السلطات ، وفن القبول وفن التوجيه ، والأفكار فى مجال العمل ، ولعب الأفكار ، وقاعدة السلطة الفكرية ، وتطبيع الذكاء ، وسلطان المنهج ، وبناء الخير ، والثورة الكوبرنيقية .

ليس فى هذه الفصول جديد لم نذكره من قبل عند عرض مذهبه ، كل ما فى الأمر أنه وضح بعض الأفكار التى ينادى بها ، وجمع أطراف الفلسفة فى كتاب واحد ، وتعد الفصول الثلاثة الأخيرة ، وهى سلطان المنهج ، وبناء الخير ، والثورة الكوبرنيقية أروع فصول الكتاب وأهمها وأخلدها . ففى الكلام عن المنهج توضيح لمنطقه وبيان للمنهج العلمى ، وفى الفصل العاشر ، وهو بناء الخير ، عرض موجز عميق لفلسفة الأخلاق والقيم ، وفى الثورة الكوبرنيقية ينادى بثورة جديدة ديوية .

الفصل الأول تمهيد أو مقدمة للفلسفة عامة ، وللمشكلات الفلسفية والسر فى ظهورها على مر الزمان

ونحن نعلم أن أرسطو بدأ كتابه فى الميتافيزيقا بقوله : إن الإنسان كائن مستطلع ، وإن حب المعرفة يولد فى المرء لذة طبيعية هى التى تسوقه إلى طلبها . وبدأ ديوى فى كتابه « تجديد الفلسفة » بأن أصل الفلسفة فى الرغبة وفى التخيل ، لأن الإنسان يمتاز عن الحيوان بالاحتفاظ بذكرياته الماضية وخبرته السابقة ، وأنه يتخذ من هذه الذكريات رموزاً لحياته المقبلة ، كالنار ليست مجرد شىء يحرق ويؤذى من يتعرض له ، بل رمز لمحراب العبادة ، وبذلك يصبح للحياة معنى وتصبح مأساة حقيقية .

- وفى كتابه « البحث عن اليقين » يذهب إلى أن الإنسان محفوف أبداً بالمخاطر ، وهو لذلك يلتمس الأمن بطريقين ، طريق علمى هو محاولة فهم أسرار الطبيعة وابتكار الأدوات والفنون التى يحمى بها نفسه ويسيطر بها على البيئة الطبيعية من بناء مساكن ، ونسج لباس ، واتخاذ أسلحة يهاجم بها الحيوانات وغير ذلك . والطريق الآخر خيالى وهمى ، يحاول به أن يسترضى القوى التى تحدد مصيره بتقديم التضحية لها ، وعبادتها ، وممارسة الطقوس الدينية والسحرية ، سواء بحركات ظاهرة ، أم بسريرته الباطنة من تقوى وإخلاص .

ولكن الناس رفعوا من قيمة الروحانيات على الماديات التى حطوا من شأنها وأنزلوها منزلة أقل من المعقولات النظرية والروحانيات المجردة .

ارتمى الناس فى أحضان الروحانيات وظنوا أنها توصلهم إلى « اليقين » ، وابتعدوا عن العمل والصنع والفنون اليدوية المتغيرة لأنها لا تبلغ مرتبة اليقين ، ولا يمكن أن تبلغه ، ورتب الفلاسفة على هذا الفصل نظرياتهم فى الوجود والمعرفة والقيم على السواء . هناك وجود ثابت يقينى من وراء هذا الوجود المتغير ، والمعرفة المطابقة لهذا الوجود هى أصدق معرفة ، والقيم الأخلاقية سامية خالدة ينبغى على الإنسان أن يرتفع إلى مستواها ، وقل أن يستطيع امرؤ أن يبلغها ما دام مرتبطاً بهذه الحياة وبهذا الكون . وهكذا ضلت جميع الفلسفات القديمة بسبب هذا الفصل بين الروحانى والمادى ، بين النفس والبدن ، بين المثالى والواقعى ، وليس ثمة من حل لهذه المشكلة سوى إلغاء هذا التمييز ، واتخاذ « الخبرة » أساساً لكل بحث إنسانى سواء كان علمياً طبيعياً أو أخلاقياً إنسانياً .

ولا شك أن هذه الوجهة من النظر تعد ثورة فى عالم الفلسفة . وكل فيلسوف كبير أحدث فى الفلسفة

ثورة ، فهذا سقراط ثار على السوفسطائيين وعلى مبدأ النسبية والتغير وأرسى قواعد الخير الثابت ، وأنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أى حولها من البحث فى الأمور الطبيعية إلى الأمور الإنسانية . وسار على منواله أفلاطون ثم أرسطو وسائر الفلسفات القديمة وفى العصر الوسيط ، حتى جاء « كانط » فأحدث ثورة أخرى كبيرة شبهها بالثورة الكوبرنيقية فى علم الفلك ، يريد بذلك أنه بدلا من أن تكون الأرض هى المحور الذى يدور العالم حوله ، أصبحت الشمس هى المحور والأرض تدور حولها . كذلك بعد أن كانت الأشياء الخارجية هى المحور الذى يدور الفكر حوله محاولا معرفته ، أصبح العقل عند كانط هو المحور الذى تدور حوله الأشياء الخارجية ، لأن العقل البشرى فى نظر كانط مزود بمقولات أولية تطبع المعرفة بطابعها .

انتقد ديوى هذه النظرية الكانطية ، وبيّن أنها ليست فى الحقيقة ثورة ، لأن المعرفة التى كانت فى الفلسفة القديمة متعالية فى عالم منفصل أسمى من عالمنا ، أصبحت عند كانط متعالية أيضاً لأنها انتقلت إلى عرش العقل الموجود فى الإنسان ، وتستمد وجودها منه بالفطرة ، وهى أولية سابقة على التجربة . ولكن عند ديوى ليست المعرفة أولية ، ولا سابقة على التجربة ، بل نابعة من التجربة نفسها ، ومن الخبرة ، وثمرة لها .

وكان اليقين فى المذاهب التقليدية منذ الفلسفة اليونانية حتى كانط بل إلى ما بعد كانط ، مستنداً إلى الحقائق الثابتة الأزلية لأنها موجودة فى عالم أعلى ، وغاية أمل الفيلسوف أن يجتهد ليتطابق معها ، وعندئذ تتم المعرفة ، ويظفر باليقين والاطمئنان العقلى .

والواقع يدلنا على خلاف ذلك ، لأن الحياة طبيعية كانت أم إنسانية فى جريان متصل وتغير مستمر ، وعلينا أن نتطابق مع هذا العالم المتغير ، وأن نلتمس منه المعرفة واليقين ، وإذا لم يكن اليقين ميسوراً فى عالم متغير ، فما علينا إلا أن نقنع بالرجحان .

وهذه هى الثورة الديوية التى تطالب بأن نجعل معيار الحكم فى النتائج والثمرات لا فى الأشياء السابقة ، وأن نسعى إلى بناء عالم مستقبل بالقصد والتوجيه بدلا من الاعتماد على الماضى الثابت . والجديد فى هذه الثورة هو « التفاعل » المستمر فى مجرى الطبيعة بين ذهن الإنسان وبين الأشياء الطبيعية ، أى فى مجرى « الخبرة » . وبدلا من أن يسمى الأداة الإنسانية الموجهة لتيار الخبرة المتصل « العقل » طالب بتسميته « الذكاء » ليدل بذلك على المشاركة الفعّالة فى توجيه العالم . ولما كانت الفلسفة خلاف العلم وخلاف الفن ، فلها مهمة خاصة بها هى الطبيعة البشرية من جهة أخلاقيتها وسلوكها الاجتماعى . فالمادة التى يشتغل عليها الفيلسوف ويصوغ منها أفكاره هى البشر أطفالا وشباباً وشيوخاً ، يأخذ بيد الطفل بالتربية ، ويسمو بالفرد بالمعرفة ، ويتطور بالمجتمع بالعلم .

وما يسميه ديوى فن القبول وفن التوجيه تابع لنظريات الفلاسفة التقليدية فى الوجود والمعرفة ، لأن الوجود الثابت والمعرفة المطابقة لهذا الوجود ، إنما تعطينا قبول ما هو قائم ، وليس الحال كذلك فى فلسفة الخبرة الديوية ، لأن الأمر ليس مجرد استقبال بل هو توجيه للأحداث من جهة ما للإنسان من دور فعّال فى الحياة . ولقد كان العلم من عهد قريب يقف عند مرحلة الوصف والتسجيل ، أى عند فن القبول ، ولكنه اليوم انتقل إلى دور آخر هو التركيب وتغيير الطبيعة وتوجيهها . مثال ذلك الذرة عرف العلماء سرها ، وهذه مرحلة الوصف والتحليل ، ثم ركبوها فتمت بذلك المرحلة العلمية . ومن هنا كانت روح المنهج التجريبى العلمى قائمة على ثلاث خصائص هى العلانية لا السرية ، ثم توجيه البحث

لحل المشكلة المعروضة على بساط البحث ، وأخيراً تكوين مواقف جديدة تختلف فيها علاقة الأشيـــاء بعضها ببعضها الآخر .

وليست المعرفة مطابقة بين ذات عارفة وبين موضوع معروف هو الحق الثابت ، بل المعرفة هى المنهج التجريبى نفسه تجرى معه وتتطور كلما تطور ، وينشأ المعروف من الخطوات التجريبية وهى :

١ ــ إعادة الكيفية المشاهدة بالحواس ، وهذه تحدث من تفاعلنا مع البيئة وتكون معرفة غير يقينية .

٢ ــ التميز بين المعطيات الحسية وبين الأفكار التى نسوقها لتأويلها .

٣ ــ هذه الأفكار أو الفروض ليست ثابتة نهائية بل عرضة للمراجعة وافتراض فروض جديدة .

٤ ــ المطابقة بين هـــذه الفروض وبين المعطيات بغية تحسين الفروض وتحقيقها .

ففى كل مرحلة يتخذ العالم الباحث الأفكار أداة لتوجيه ملاحظات ونظريات ونتائج جديدة . وهذا المنهج كما يطبق على العلوم الطبيعية يمكن كذلك أن يطبق على الإنسانيات مثل الأخلاق والدين والاجتماع ، التى تمتاز بالقيم .

هناك فرق بين حكم الواقع وحكم القيمة ، فالأول يدل على واقعة وجودية كما نقول هذا الشئ حلو أو مر ، أحمر أو أسود ، فهو وصف للواقع قد يكون صواباً إن كان مطابقاً له ، أو خطأ إن كان غير مطابق . وحين نصف شيئاً بالقيمـــة فمعنى ذلك أنه يحقق « شروطاً » معينة ، وأنه يؤدى « وظيفة » أكثر من مجرد الوجود . فقولنا الورد جميل حكم واقع ، وحين نختار وروداً لتقديمها هدية ، أو وضعها للزينة يكون لها قيمة تحقق شروطاً معينة وتؤدى وظيفة ، بناءً على الاختيار ، والتوجيه ، والإيثار ، والترجيح ، والاستحسان . فالقيمة خاضعة للتفكير الموجه أو التفكير البرجماتى ، كما رأينا فى خضوع الفكر للعلم التجريبى ومنهجه .

وليست أحكام القيمة ، ومنها المثل العليـــا الأخلاقية مستمدة من معايير سابقة ومبادئ أولية متعالية ، ولكنها أحكام عن شروط الأمور التى نجربها ونتائجها وكيف يجب أن تنظم تكوين الرغبـــات والعواطف والمتع .

وإذا طبقنـــا المنهج التجريبى على أمور الدين والأخلاق والاجتماع وهى الأمور التى تمتاز بالقيمة حدث لها تغيير عظيم أشبه بما حدث فى العلوم الطبيعية ؛ ولأمر ما نثق فى المنهج التجريبى عند ما نطبقه على الأمور الطبيعية ولا نثق فيه عندتطبيقه على الإنسانيات ؟ فإن قيل إننا لو فعلنا ذلك لتخلينا عن كل سلطـــة منظمة وعن جميع المقاييس والمعايير ، أجاب ديوى بأن المنهج التجريبى لا يعنى التخبط والسلوك الأعمى بل التوجيه بالمعرفة والذكاء .

صفوة القول : اليقين الذى ظن قدماء الفلاسفة بلوغه بطريقتهم التى فصلت بين عالم الحق وعالم الواقع أمر لا يمكن ، وإنما الذى فى ميسور الإنسان هو أن يبلغ الأمن ، عن طريق السير فى تيار العلم والصناعات التى تحسن أحوال العمران .

منتخبات من هذا الكتاب

١ ــ نظرية المعرفة قديماً (ص٤٧ ــ ٤٨ من الترجمة العربية) .

لقـــد صيغت نظرية المعرفة على مثال ماهو مفروض أن يتم فى عمليـــة الإبصـــار . فالشىء الخارجى يعكس الضوء على العين فيرى . وهذا الفعل يضيف اختلافاً إلى العين وإلى الشخص صاحب جهاز البصر ، ولكنه لا يضيف شيئاً ما للشىء المبصَر . فالشىء الواقعى هو الشىء الذى يتربع ثابتاً على عرش

العزلة كأنه ملك ينظر العقل إليه محدقاً فيه . والنتيجة التى لامناص منها هى القول بنظرية المعاينة فى المعرفة أو نظرية المتفرج . حقــاً هناك نظريات تذهب إلى تدخل النشاط العقلى ، ولكنها احتفظت بالمقدمة السابقة مما ترتب عليه استحالة معرفة الحقيقة الواقعة . فمادام العقل يتدخل فنحن إنما نعرف طبقاً لهذه النظريات شبها معدلا للشىء الواقع ، أو ظاهراً ما . ومن العسير أن نجد تأييداً أكمل مما تقدمه لنا هذه النتيجة عن السيطرة الشديدة للاعتقاد بأن موضوع المعرفة عن حقيقة ثابتة وكاملة فى ذاتها ، منعزلة عن فعل البحث الذى يشتمل على أى عنصر يحدث التغير .

٢ – الفنون الحرة والفنون التكنولوجية (ص ٩٨ – ٩٩)

مر على الإنسان حين من الدهر كان يعد « الفن والعلم » فيما يفترض اصطلاحين متكافئين ، ولاتزال بقية من ذكرى تلك الفترة فى تنظيم الجامعات حين يقال : « كلية الفنون والعلوم » . وكان هناك تمييز بين الفنون الميكانيكية والفنون الحرة . كان ذلك التمييز فى بعض جوانبه بين الفنون الصناعية والفنون الاجتماعية ، بين ما يتعلق بالأشياء وبين ما يتصل مباشرة بالأشخاص ، فالنحو والخطابة مثلا – عندما نبحث فى الكلام وتفسير الأدب وفن الإقناع – كانا أعلى من الحدادة والنجارة . فالفنون الميكانيكية كانت تتعلق بأمور هى مجرد وسائل ، والفنون الحرة كانت تتصل بأمور هى غايات ، لها قيمة غائية وذاتية ثم عملت الأسباب الاجتماعية على ازدياد وضوح ذلك التمييز . فعلم الحيل يبحث فى الفنون الميكانيكية ، وهذه أدنى رتبة فى السلم الاجتماعى . والمدرسة التى تعلم فيها هذه الفنون هى المدرسة العملية ، أى التلمذة على الذين برعوا فى الحرفة وأسرارها . والتلاميذ أو الصبيان كانوا يتعلمون بأن يعملوا ، وكان العمل تكراراً روتينيا وتقليداً لأفعال الغير حتى يحصل على المهارة الشخصية . أما الفنون الحرة فكان يدرسها أولئــك الذين عليهم أن يشغلوا بعض مناصب السلطان ، التى تُشْغَل بعد شىء من الدربة على الحكم الاجتماعى . وكان مثل هؤلاء الأشخاص يملكون الوسائل المادية التى تكفل لهم الفراغ ، ويشغلون المناصب التى تحتاج إلى شرف خاص وصدارة معينة ، وفضــلا عن ذلك فلم يكونوا يتعلمون بالتــكرار الميكانيكى وممارسة الأبدان فى استعمال الأدوات والآلات ، بل يتعلمون « فكريا » بطريق ضرب من الدراسة يتطلب استخدام العقل لا الجسم .

٣ – الغرض من العلم : (ص ١٢٧)

غرض العلم الكشف عن العلاقات الثابتة بين التغيرات بدلا من تعريف الأشياء اللامتغيرة المتعالية على إمكان التبدل . فوقف العلم يهتم بميكانيزم الأحداث بدلا من اهتمامه بالعلل الغائية . والمعرفة حين تبحث فيما هو قريب لا ما هو نهائى إنما تبحث فى العالم الذى نعيش فيه ، العالم الذى نجربه ، بدلا من محاولة الهرب من طريق العقل إلى عالم أعلى : والمعرفة التجريبية ضرب من العمل ، وهذا الضرب ككل عمل يقع فى زمان معين وفى مكان معين وفى ظروف خاصة مرتبطة بمشكلة محدودة .

٤ – البحث العلمى (ص ١٢٨)

البحث العلمى يبدأ دائماً من الأشياء الموجودة فى البيئة مما نجربه فى حياتنا اليومية ، من الأشياء التى نراها ونتناولها بأيدينا ونستعملها ونتمتع بها ونعانيها . وهذا هو عالم الكيفيات العادى . ولكن بدلا من قبول كيفيات وقيم هذا العالم باعتبار أنها تقدم موضوعات المعرفة مع خضوعها لترتيب منطقى معين ، ينظر البحث التجريبى إليها باعتبار أنها تقدم حافزاً للفكر .

إنها مواد المشكلات لا حلولها ، وعلينا أن نسعى إلى أن تكون موضوعات المعرفة . وأول خطوة فى المعرفة أن نحدد المشكلات التى تحتاج إلى حل ، وتتحقق هذه الخطوة بتعديل الكيفيات الواضحة المعطاة ، فهذه الكيفيات آثار وأمور علينا أن نفهمها ، ويتم فهمها بصيغة تولدها . إن البحث عن العلل الفاعلة بدلا من العلل الغائية ، عن العلاقات الخارجية بدلا من الباطنة ، هو الذى يستهدفه العلم

٥ ــ اليقين والأمن : (ص ٢٧١ ــ ٢٧٣)

إن شروط الطبيعة وعملياتها كما تُوَلِّد اللايقين ومخاطره تقدم لنا كذلك الأمن من المخاطر وسبل التأمين بإزائها . فالطبيعة تتميز بأنها مزيج دائم من المزعزع والثابت ، وهذا هو الذى يعطى الوجود طعماً مراً ؛ إذ لو كان الوجود إما واجباً أو ممكناً ، فلن يكون فى الحياة ملهاة أو مأساة ، ولا تكون ثمة حاجة إلى إرادة العيش . إن أهمية الأخلاق والسياسة ، والفنون والصناعات ، والدين ، والعلم كمنهج وكشف ، كل ذلك يستمد أصله ومعناه من وحدة المستقر وغير المستقر ، الثابت والمزعزع فى الطبيعة . ولن نجد خارج الوحدة شيئاً يسمى « الأهداف » ، سواء أكانت نهاية أشواط أم كانت أغراضاً ننصبها أمام أعيننا . فليس ثمة كون واحد صمد نتجه إليه دون أن يسمح بأى تغير ، أو تسير نحوه الأحداث المقدورة . وليس ثمة تمام عمل ما لم يكن ثمة مخاطرة بفشل ، ولا فشل حيث لا يوجد أمل فى إمكان التحقيق .

٦ ــ دعامة اليقين فى الفلسفات القديمة (ص٢٨٢)

رأينا منذ استهلال هذه المناقشة أن عدم الأمن يولد البحث عن اليقين . وهناك عواقب تنشأ من كل تجربة وهى منبع اهتمامنا بما هو موجود فى الحاضر . رأينا أن غياب فنون التنظيم جنح بالبحث عن الأمن إلى ضروب غريبة من العمل كالطقوس والعبادات وتعلق الفكر بالكشف عن النذر بدلا من الدلائل على ما سيحدث . ثم تميز تدريجاً عالمان : أحدهما أعلى يشتمل على القوى التى تحدد مصير الإنسان فى جميع الأمور الهامة ، وهذا هو العالم الذى اهتم به الدين . أما الآخر فيشتمل على الأمور الدارجة التى يعتمد فيها الإنسان على مهارته الخاصة وما له من بصيرة يملكها بالفعل . وورثت الفلسفة هذا التقسيم .. ثم التمست الطبقة المفكرة دعامة اليقين وضمانه كما يقدمه الدين فى البرهنة الفكرية على حقيقة أمور العالم المثالى .

* * *

ومع ذلك فقد زعزعت نتائج العلم الحديث أساس ذلك النظام الذى كان يبدو وطيداً . وأدت هذه النتائج فى ذاتها إلى أكثر من ذلك فى الاهتمامات وأنواع النشاط الجديد التى ولدتها إلى الفصل بين ما يهتم به الإنسان فى هذه الحياة الدنيا وبين الإيمان بالحقيقة المطلقة التى كانت تنظم حياته الحاضرة فى تحديدها لمصيره الأقصى الأزلى . وتعد مشكلة إعادة التوحيد والتعاون بين معتقدات الإنسان عن العالم الذى يعيش فيه ، وبين معتقداته عن القيم والأغراض التى يجب أن توجه سلوكه أعمق مشكلة فى الحياة الحديثة :

٧ ــ أحكام القيمة (ص ٢٩٣)

عندما تعجز نظريات القيم عن تقديم المعونة الفكرية لصياغة الأفكار والاعتقادات عن القيم المناسبة لتوجيه السلوك ، فينبغى أن يملأ هذا الفراغ بوسائل أخرى . فإذا غاب المنهج البصير فهناك التحيز ، وضغط الظروف المباشرة ، والمصلحة الشخصية ومصلحة الطبقة والعرف والمؤسسات التى نشأت عرَضا فى التاريخ الماضى ، وهذه كلها ليست غائية ، وهى تميل إلى أن تتخذ مكان العقل البصير . وهكذا ينتهى بنا الأمر إلى قضيتنا الأساسية : أحكام القيمة هى أحكام عن

شروط الأشياء المحبوبة ونتائجها ، أحكام عما يجب أن ينظم تكوين رغباتنا ومحبوباتنا ومتعنا ، لأن أى شىء يقرر مصير تكوينها سيحدد الطريق الأساسى لسلوكنا الشخصى والاجتماعى .

٨ – تطبيق المنهج العلمى على الإنسانيات (٣٠١)

هذا هو المعنى العام لنقل المنهج التجريبى من الميدان الفنى للخبرة الطبيعية إلى الميدان الأوسع للحياة الإنسانية . فنحن نثق بهذا المنهج فى تكوين معتقداتنا عن الأمور التى ليست لها صلة مباشرة بالحياة الإنسانية ولكننا لانثق به فى الأمور الأخلاقية والسياسية والاقتصادية . وفى الفنون الجميلة توجد دلائل كثيرة على حدوث تغيير . وقد كان مثل هذا التغيير فى الماضى نذيراً ومبشراً بتغييرات فى الاتجاهات الإنسانية الأخرى ، ولكن بوجه عام تعد فكرة اصطناع المنهج التجريبى فى الشئون الاجتماعية وفى الأمور التى يظن أنها أدوم قيمة وأعلاها عند معظم الناس نزولا عن جميع المعايير وكل سلطة مُنَظِّمة . لكن من جهة المبدأ لايعنى المنهج التجريبى الفعل العشوائى الذى يجرى بلا هدف ، بل يدل على التوجيه بالأفكار والمعرفة .

٩ – الثورة الديوية (ص ٣١٨ – ٣١٩)

كان المركز القديم هو الذهن العارف عن طريق جهاز من القوى كاملة فى ذاتها إنما تفعل فعلها فى مادة سابقة خارجية كاملة كذلك فى نفسها . أما المركز الجديد فهو التفاعلات غير المحدودة التى تقع داخل مجرى طبيعة غير ثابتة وكاملة بل قادرة على التوجيه نحو نتائج جديدة ومختلفة بتوسط عمليات مقصودة . وليست الذات ولا العالم ، وليس النفس ولا الطبيعة هو المركز ، كما أنه ليست الأرض أو الشمس هى المركز المطلق لكون وحيد ، والصورة الضرورية التى نرجع إليها . وإنما هناك كلٌّ متحرك لأجزاء متفاعلة يبرز فيه مركز حيثما يظهر مجهود لتغيير هذه الأجزاء نحو وجهة خاصة .

وللانقلاب أوجه عدة متداخلة فيما بينها ، ولا يمكن القول إن وجهاً منها أهم من غيره ، لكن تغييراً من هذه التغييرات يبرز متميزاً تميزاً عجيباً . فلم يعد الذهن متفرجاً ينظر إلى العالم من خارج ويجد سعادته القصوى فى بهجة التأمل فى ذاته ، وإنما الذهن موجود داخل العالم كجزء من عمليته الجارية على الدوام . وهو يتميز كذهن بأنه حيثما وجد وقع التغير بطريقة « موجهة » ، وبحيث تتجه حركته فى طريق محدود واحد ، أى من المشكوك فيه والمبهم إلى الواضح وإلى المحلول المستقر . فالانتقال التاريخى الذى تتبعنا سجله كان من المعرفة كنظر من خارج إلى المعرفة كشريك فعّال فى مأساة عالم متحرك على الدوام .

١٠ – العلم والفلسفة (ص ٣٣٧ – ٣٤٠)

يجدر بنا أن نذكر كلمة أخيرة عن الفلسفة ، فهى كالدين قد دخلت فى نزاع مع العلوم الطبيعية ، أو على الأقل ازداد افتراق طريقها عن طريق العلوم منذ القرن السابع عشر . وأعظم سبب لهذا الشقاق أن الفلسفة زعمت أن وظيفتها معرفة الحقيقة ، مما جعلها منافسة للعلوم لا مكملة لها . واندفعت الفلسفة تطلب ضرباً من المعرفة أعلى من المعرفة التى تمدنا بها العلوم . وترتب على ذلك على الأقل فى صور الفلسفة الأكثر نظاماً ، أنها اضطرت إلى مراجعة نتائج العلم لتثبت أنها لا تعنى ما تقول ، أو أنها على أى حال تنطبق على عالم من المظاهر بدلا من انطباقها على تلك الحقيقة العليا التى تتجه إليها الفلسفة .

وفى ظل هذه الظروف لن تجد هذ الفلسفة أنها تعارض العلم ، وإنما هى همزة الوصل ، أو ضابط الاتصال كما يقال اليوم ، بين نتائج العلم وضروب

الأفعال الاجتماعية والشخصية التى بها تتحقق الممكنات ونشقى فى سبيلها . أما الدين الذى ينقطع إلى الإلهام ويمجد الإحساس بالإمكانيات المثالية المتعالية عن الواقع فسيجد نفسه وقد وقفه أى كشف علمى عند حده . لأن كل كشف جديد سيفتح باباً جديداً . ستجد مثل هذه الفلسفة أمامها ميداناً واسعاً من النقد . ولكن ذهنها الناقد سينصب على سيطرة التحزب ، والمصلحة الضيقة ، والعرف المألوف ، والسلطة الصادرة عن مؤسسات منعزلة عن الأهداف الإنسانية التى تخدمها . وهذه الوظيفة السلبية للفلسفة ليست سوء مراقبة عمل الخيال المبدع حين يهدينا إلى الإمكانيات الجديدة التى تكشف المعرفة بالواقع عنها ، ويلقى بمناهج جديدة لتحقيقها فى مجال الخبرة اليومية للبشر .



المسند لابن حنبل

بقلم
الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة

أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق – جامعة القاهرة

١ – كتاب المسند موسوعة جامعة لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما أثر عنه من أفعال ، والسنن المأثورة عن أصحابه وفتاويهم وقد استغرق جمعه وتنقيحه حياة الإمام أحمد رضى الله عنه ، ولا بد أن نشير إلى جامعه قبل أن نتكلم فيه .

ولادة أحمد ونشأته وأسرته :

١ – كانت ولادة أحمد فى شهر ربيع الأول سنة ١٦٤ ، ووفاته سنة ٢٤١ ، فعمر نحو سبع وسبعين سنة قضاها رضى الله عنه فى البر ، وجمع علم رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلم أصحابه الكرام ، ونفع الناس بثمرات ما وصل إليه من فقه السنة المأثورة .

وقد كان من أسرة عربية ، فكان عربياً من جهة أبيه ومن جهة أمه ، إذ ينتميان إلى قبيلة شيبان ، وهى قبيلة ربعية عدنانية ، تلتقى مع النبى صلى الله عليه وسلم فى جده العالى نزار .

وأسرته نالت مجداً فى الدولة الأموية والعباسية ، فجده كان والياً فى إحدى الولايات بخراسان ، وأبوه كان قائداً عربياً من قواد الجيش العربى العباسى ، قبل أن يتغلب العنصر الفارسى على العنصر العربى فى الجيش الإسلامى ، إذ لم يتم ذلك إلا سنة ١٩٨ ، وأبوه كان قائداً من قبل ذلك .

ومن هذا يتبين أن أسرته كانت تعيش بخراسان ، وكان لها مجد فيها ، ولكن أحمد لم يولد بخراسان ، وكانت ولادته ببغداد إذ ترك أبوه قيادته فى الجيش وعاد إلى العراق ، وفى عاصمة الحكم الإسلامى ولد أحمد .

والغلام الصغير لم يكد يرى نور الوجود ، حتى فقد أباه الشاب الذى لم يكن قد تجاوز الثلاثين ، ويذكر المؤرخون أن أباه قد مات ولم يبلغ سن الفهم والمعرفة ، حتى إنه يقول إنه لم ير أباه .

٢ – وقامت أمه على تربيته ، برعاية عمه ، وإذا كانت هذه الأسرة قد فقدت سلطانها ، فقد أرادت الأم الرءوم أن تستبدل لابنها بسلطان المادة والولاية سلطان العلم ، فوجهته إليه ، وكان له نزوع نحوه ، وسهل ذلك إقامته بمدينة بغداد ، معدن العلم الإسلامى ، وموئله ، إذ زخرت بأنواع المعارف ، والفنون الإسلامية ، فيها القراء ، والمحدثون ، والفقهاء ، والمتصوفة ، والفلاسفة والحكماء ، وعلماء اللغة ، وكبار الشعراء .

وابتدأ حياته الفكرية باستحفاظ القرآن الكريم ، ثم طلب الفقه ، فطلبه على الإمام أبى يوسف صاحب أبى حنيفة ، وقاضى الدولة العباسية إبان ذاك وبعد أن أخذ من الفقه أشطراً من أبى يوسف وغيره اتجه إلى الحديث ، وأراد أن يعرف مصدر الفقه قبل أن يوغل فيه ، ويذكر المؤرخون أن أول طلبه للحديث كان سنة ١٧٩ ، أى وهو فى نحو الخامسة عشرة من عمره طلبه من المحدثين ببغداد ، حتى إذا أحس بأن المحدثين فى عصره كانوا متفرقين بالأمصار ، اتجه إلى الرحلة ليتلقى العلم عنهم من أفواههم ، ولا يكتفى بالروايات المنقولة التى تنقل عنهم ، وابتدأ رحلاته فى سنة ١٨٦[1] فرحل فى هذا العام إلى البصرة ، وفى العام التالى رحل إلى الحجاز ، وفيها كان أول لقاء له بشيخه الشافعى رضى الله عنه ، ثم توالت رحلاته إلى البصرة ، حتى إنه يروى أنه رحل إليها خمس مرات ، ثم رحل إلى الكوفة ، وتوالت رحلاته إلى الحجاز ، فرحل إليه خمس مرات أولاها سنة ١٨٧ ، والثانية سنة ١٩١ ، ثم سنة ١٩٦ ثم سنة ١٩٧ ، ثم حج سنة ١٩٨ واستمر إلى سنة ١٩٩ ، وقد حج ثلاث مرات من الحج ماشياً ضل الطريق فيها مرة . ورحل إلى الكوفة ثم اليمن لطلب الحديث من عبد الرازق بن همام المحدث المشهور وكان يمكنه أن يأخذ عنه وهو بالحجاز ، إذ لقيه بالحجاز عند ما كان على نية الذهاب إليه فى اليمن للقائه ، فلم يأخذ عنه ، وآثر أن يركب متن الصعاب للذهاب إليه فى اليمن ، لاعتقاده أنه كلما عظمت المشقة فى الطلب ، اشتد الحرص على ما أخذ ، ولأن النية الحسنة يجب أن تنفذ ، ولأن الطلب من الشيخ فى وقت اطمئنانه وقراره ، خير من طلب علمه فى سفره وترحاله ، ولذا سافر إليه فى صنعاء ، وأصابه الجهد الشديد ، فقد نفدت نفقاته ، وأراد من معه فى رفقة الطريق أن يمدوا له يد المعونة فردها ، وكان يؤجر نفسه للجمالين بقليل من المال ، وكان يتولى بعض أعمال النسيج لينفق منه ، وفى صحبته بعض الأغنياء الذين حاولوا أن يقرضوه ، فرد عليهم أموالهم ، لأنه لا يريد أن يكون لأحد من العباد عليه فضل إلا فضل العلم والتلقى .

مع المحبرة إلى المقبرة :

٣ – طاف أحمد فى الأقاليم الإسلامية طالباً للحديث لا يستكثر الكثير من التعب ، يحمل حقائب كتبه على ظهره ، وقد رآه بعض عارفيه فى إحدى رحلاته ، وهو يعلم كثرة ما رواه من الحديث ، وحفظه وكتبه ، فقال له : « مرة إلى الكوفة ، ومرة إلى البصرة ! ! إلى متى ؟ » فقال أحمد رضى الله عنه : « مع المحبرة إلى المقبرة » وهذه المحبرة التى يحملها كان يدون بها ما يسمع من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأن العصر كان عصر جمع وتدوين ، ففيه جمع الفقه ودون ، وجمعت اللغة وأشعار العرب ونثرهم ، فلا بد إذن أن يجمع الحديث ويدون ، وبذلك سعى أحمد فى جمعه وتدوينه ، ولم يجد سبيلا يجب أن يسلكه لخدمة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا سلكه ، فكان يعمل أولا على سماع الحديث من راويه ، ثم يدونه ، ويحفظه فى صدره ، مع حفظه فى القرطاس بالتدوين ولما بلغ ما بلغ من حفظ الحديث وتدوينه كان لا يعتمد على حفظه فقط ، عند ما يتلقى عنه غيره ، ليكون متثبتاً فى كل ما يؤخذ عنه ، ويروى أنه سأله بعض أهل مرو عن حديث ، فأمر ابنه عبد الله أن يحضر له كتاب الفوائد ، ليبحث عن الحديث ، ولكنه لم يجده ، فقام بنفسه وأحضر الكتاب ، وأخذ يبحث عن الحديث[1] .

(١) راجع فى ذلك مناقب الإمام أحمد لابن الجوزى ص ٨٥ .

(١) المناقب لابن الجوزى ص ١٩٠ .

أبو الفقه :

٤ — كان أحمد فى جمعه للآثار ، يجمع الأحاديث المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويجمع أعمال الرسول وتقريراته ، أى ما يقر أصحابه عليه ويجمع لأجل هذا أقوال بعض التابعين ، وفتاويهم ، إذا كانوا قد بلغوا منزلة من الفتوى يكونون بها حجة يؤخذ عنهم . لقد ابتدأ حياته طالباً للفقه . ثم كان مع تفرغه للحديث غير منقطع عن الفقه ، بل كان يقبس من فقهاء عصره ما يرى فيه علماً بما لم يكن يعلم ، كما أخذ عن الشافعى عند التقائه به بمكة سنة ١٨٧ ، ثم عند ملازمته له فى الفترة التى قضاها هذا ببغداد وإذا كان قد أخذ عن الشافعى مناهجه الذى سنه ليلتزمه المجتهد فى طلب أحكام الفروع من الكتاب والسنة ، وهو ما سمى علم الأصول ، فقد كان هو عنده المادة الفقهية التى يستطيع أن يغوص فيها ملتزماً المنهاج الذى سنه الشافعى مضيفاً إليه ما انتهى هو فى دراساته إليه ، وإن هذه المادة هى ما جمعه من أحاديث وسنن وفتاوى ، فقد كانت معيناً أمده بفقه أثرى قويم ، وقد استنبط بالبناء عليه ، وخرجه تخريجاً حسناً ، وبهذا التقى عزده علم الحديث والآثار مع الفقه ، بل إنه وهو ينقل السنة كان ينقل أعمق الفقه ومصدره ، ولذا جاء فقهه مشابهاً لفقه الصحابة والتابعين ، لأنه استقى منهم ، حتى لقد ادعى ابن جرير الطبرى أنه كان محدثاً ولم يكن فقيهاً ، ولم يعده ابن قتيبة فى ضمن الفقهاء ، بل عده فى ضمن المحدثين ، وذلك لما سبق من تشابه فقهه مع فقه أهل السنة والآثار ، وقربه منهم ، ولاحترامه آراء الصحابة ، حتى إنه كان لا يرجح بعضها على بعض ، فإذا روى رأيان لاثنين من الصحابة أو ثلاثة اعتبر آراءهم جميعاً أوجهاً فى مذهبه ، أو آراء فيه ، إلا إذا أيد أحد الآراء بحديث للنبى أو عمل له ، فإنه يختاره دون سواه ، لأن رأى الصحابى مهما يكن مقامه مؤخر عن قول النبى صلى الله عليه وسلم .

علم أحمد بالفارسية :

٥ — انتقلت أسرة أحمد من مرو ، وأمه كانت حاملا به كما روينا ، وولد ببغداد كما ذكرنا من قبل ، ويظهر أن إقامة أسرته الطويلة بخراسان واتصال أعمال عمه بها ، إذ كان كاتب الخلافة العباسية هناك — جعل اللغة الفارسية معروفة فى هذه الأسرة ، ولذلك ثبت أن أحمد كان يعرف الفارسية ويتحدث بها ، وقد روى ذلك الذهبى فى تاريخه ، فيروى أنه قدم عليه من خراسان ابن خالته ، فكان أحمد يسأله عن خراسان وأهلها وربما استعجم القول على الضيف ، فيكلمه أحمد بالفارسية .

محنة القول بخلق القرآن :

٦ — نزلت بأحمد محنة شديدة ، استمرت طول خلافة المعتصم والواثق ، وتلك المحنة كانت بسبب ما أثاره المعتزلة من ضرورة القول بخلق القرآن ، وتكفير من لم يقل بذلك ، واتباع المأمون لهم ، فأنزل وزير المأمون بالفقهاء والمحدثين محنة شديدة ، منع القضاة من مناصبهم إلا إذا قالوا ذلك ومنع الفقهاء من أن يفتوا والمحدثين من أن يحدثوا إلا إذا قالوا إن القرآن مخلوق ، بل إن الشهود فى مجالس القضاء ما كانت لتسمع شهادتهم إلا إذا قالوا ذلك القول ، ولم يكتف وزير المأمون بذلك ، بل أحضر الفقهاء والمحدثين الذين رضوا بالحرمان من الفتوى والتحديث ، ولم يسوغوا لأنفسهم الخوض فى ذلك ، لأنهم رأوا أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا فيه ، وما كان لهم أن يتكلموا فى أمر لم يتكلم فيه السلف الصالح ، أحضرهم وهددهم بالعذاب الشديد ، فخضعوا جميعاً إلا ثلاثة أحدهم أحمد بن حنبل ، فسيقوا مكبلين بالحديد سنة

٢١٨ من بغداد إلى طرسوس ، حيث كان المأمون ، وفى الطريق ضعف أحدهم ففكت قيوده ، واستشهد ثانيهم فى أثناء السير ، وبقى أحمد ، والله معه ، ورضى بأن يسام العذاب ، ولا ينطق بأمر لم يخض فيه السلف الصالح .

وفى أثناء الطريق مات المأمون ، ولكنه ترك لأخيه المعتصم الذى جاء بعده ، وصية يشدد فيها بالأخذ بمنهاجه فى القول بخلق القرآن وإنزال العقاب بمن لم يقل ذلك القول من الفقهاء والمحدثين ، وكان المعتصم رجلا عسكرياً ، فنفذ إرادة أخيه أعنف تنفيذ ، وما ونى فى ذلك ، وبذلك امتدت المحنة بأحمد ، واشتدت ، وأخذت أقسى أدوارها ، فزج به فى غيابات السجون وأخذوا يضربونه بالسياط المرة بعد الأخرى ، ولم يترك فى كل مرة إلا بعد أن يغمى عليه ، وينخس بالسيف ، فلا يحس ، واستمر فى محبسه مع هذا العذاب ، نحواً من ثمانية وعشرين شهراً ، فلما استيئسوا منه أطلقوا سراحه ، وأعادوه إلى بيته ، وقد أثخنته الجراح ، وأثقله الضرب المبرح ، والإلقاء فى غيابات السجن ، حتى إنه من شدة ما نزل به كان لا يقوى على السير ، وقد انقطع عن الدرس من غير منع إلى أن التأمت جراحه واستطاع أن يخرج إلى المسجد ، وعندئذ عاد إلى مجلس درسه يحدث بأحاديث رسول الله ، ويفتى الناس على منهاج السنة ، وازداد بذلك تقديراً ، فأقبلوا على سماع درسه ، واقتدى به فى صبره كثيرون من الفقهاء والمحدثين بعد أن فزعوا أولا ، فقالوا مقالة المأمون .

استمر أحمد قائماً بواجبه فى الدرس والرواية بقية مدة المعتصم ، فلما جاء الواثق من بعده ، ووزيره أحمد ابن أبى دؤاد الذى حرض المأمون أولا ، وكان ملازماً للمعتصم ثانياً ، حرض الواثق على إعادة المحنة بأحمد ، ومن اقتدى به ، فأعادها ، ولكنه لم يأمر بالضرب بالسوط كما فعل المعتصم إذ رأى أن ذلك زاده منزلة عند الناس ، ومنع فكرة القول بخلق القرآن من أن تذيع وتنشر لأنها كانت محوطة بالأذى ، ولا يميت الأفكار سوى إحاطتها بالأذى ، إذ سيصحبها سخط العامة ، ولذلك اختار للمحنة الجديدة صورة أخرى ، وهى أن يمنعه الاجتماع بالناس والتحديث والفتوى . وقال الواثق لأحمد : « لا تجمعن إليك أحدا ولا تساكنى فى بلد أنا فيه » .

واستمر أحمد على هذا الحبس الفكرى إلى أن جاء المتوكل ، وكان يكره المعتزلة ، فطرد أحمد بن أبى دؤاد ، ورفع المحنة عن أحمد وبقية من نزل بهم هذا البلاء وقرب أحمد إليه .

رفضه لعطاء الخلفاء :

٧ ــ كان أحمد محدود الموارد ، فما كان ينفق إلا عن غلة حوانيت ودار تركها له أبوه ، وكانت غلة ضئيلة تكفيه المعيشة ، بأدنى درجاتها ، فكان يرضى بها ، وعرض عليه المتوكل عطاءه مرات ، فكان يرده ، وقد سئل عن ذلك أهو حرام ، فقال ليس بحرام ، ولكنى أتركه تنزهاً ، فكان رضى الله عنه نزه النفس ، لا يأخذ من أحد مالا ، لا قرضاً ، ولا هبة .

ولقد آتى الله تعالى أحمد مع هذه النزاهة صفة الزهد ، ولكن ذلك لم يمنعه طلب الحلال وتناول الطيبات من الحياة إن استقام طريقها ولذلك كان يرى الزهد طلب الحلال ، وتهذيب القلوب بالاقتصار عليه

٨ ــ وقد أوتى رحمه الله صبراً وجلداً وقوة احتمال ودأب ، مع إخلاص أنار قلبه وبصيرته ، وأبعده عن الرياء وكل مظاهره ، حتى كان يتمنى أن يعيش فى شعب من شعاب مكة لا يحس به أحد ، وأوتى حافظة واعية ، وبديهة حاضرة ، ورفقاً ولطف

عشرة ، واستقامة منهاج ، وأوتى هيبة نفسية تجعل من يلقاه يخشاه من غير رهبة ، ويحبه من غير ابتذال . وكان قوياً فى ذات نفسه ، وأبلغ ما كانت قوته فى استيلائه على أهوائه ، وقمعه لشهوات النفس ، وبذلك صار ربانياً مهدياً .

المســـند

٩ ــ المسند هو مجموعة الأحاديث التى رواها أحمد رضى الله عنه ، وضرب فى مناكب الأرض ساعياً جاهداً فى جمعها ، وهو فى الحق الخلاصة لما تلقاه من الأحاديث التى دونها بأسنادها ، ولذلك يبتدئ جمعه من وقت أن ابتدأ أحمد يتلقى الحديث ويرويه ، وقد ابتدأ يتلقى الحديث ويرويه ويدونه ، وهو فى السادسة عشرة من عمره ، ولذلك قرر علماء السنة أنه ابتدأ فى جمع المسند سنة ١٨٠ هـ ، وهذه هى السنة التالية للسنة التى ابتدأ أحمد فيها طلب الحديث كما أشرنا فى تاريخ حياته ، وقد روى عن أحمد أنه ابتدأه فى هذه السنة فقد جاء فى كتابه المنهاج ما نصه . « كان ابتداؤه سنة ١٨٠ ثمانين ومائة »[1].

وإن أحمد كان يكره كتابة العلوم الإسلامية ما عدا الحديث ، حتى لا يكون شىء من المصادر الإسلامية مدوناً غير الكتاب والسنة ، فلا يدون فقه أى مذهب لكيلا يستغنى الناس به عن الرجوع إلى مصدر الفقه الأول ، وهو نصوص كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وروى أن عبدالله بن أحمد سأل أباه قائلا : لم كرهت وضع الكتب وقد عملت المسند ؟ فقال رضى الله عنه مجيباً ابنه : « عملت هذا الكتاب إماماً إذا اختلف الناس رجعوا إليه » .

١٠ ــ كان هم أحمد منذ اتجه إلى طلب الحديث أن يضع نصب عينيه جمع أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الثقات الذين عاصروه ، ومن كانوا على كثب منه التقى بهم ، ومن بعدوا عنه سعى إليهم جاهداً مهما تكن المشقة شديدة ، والشقة بعيدة ، واستمر فى جمع مسنده هذا مدى حياته ، ولم تكن همته متجهة إلى ترتيب ما يجمع وتبويبه ، بل كانت متجهة إلى الجمع والتدوين ، وقد استمر فى الجمع ، وتنقيح ما يجمع ، وتحقيق رواياته والموازنة فيها من حيث قوة الرواة وضعفهم ، فلم يكن تنقيحه ترتيباً ، ولكن كان تحقيقاً فيما رواه ولذلك استمرت المدونات مجموعات متفرقة على نحو المسودات ، حتى أحس بدنو الأجل ، فجمع بنيه وخاصته ، وأملى عليهم ما كتب ، وأسمعهم إياه مجموعاً ، وإن لم يكن مرتباً ، فكان حرصه فى هذه الحال على ألا يضيع شىء قط مما جمعه ، وقال فى ذلك شمس الدين الجزرى ما نصه : « إن الإمام أحمد شرع فى جمع المسند ، فكتبه فى أوراق ، وفرقه فى أجزاء متفرقة على نحو ما تكون المسودة ، ثم جاء حلول المنية ، فبادر بإسماعه لأولاده وأهل بيته ، ومات قبل تنقيحه وتهذيبه ، فبقى على حاله ، ثم إن ابنه عبدالله ألحق به ما يشاكله وضم إليه من مسموعاته ما يشابهه ويماثله »[1].

وإن هذا الكلام يدل فى ظاهره على أنه لم يسمع المسند مجتمعاً متكاملا إلا أولاده وأهل بيته وخاصته ، وهو فى ظاهره ربما يخالف ما اشتهر من أنه كان يملى الحديث من الكتب التى جمعها ، على كل من يسأله عن حديث ، ولكن عند التحقيق لا توجد مخالفة لأنه فى مدارسته لطلاب الحديث كان يقرأ عليهم من الكتب المتفرقة غير المرتبة التى لا يعرف مواضعها غيره ، ولم يكن بهذا يسمعهم كتاباً كاملا مشتملا على كل ما جمع من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل يلقى ما يسد حاجة سائله ، أو يرى أن من

---

(١) راجع فى هذا ص ٢١ من الجزء الأول من طبقات الحنابلة النسخة المخطوطة بدار الكتب .

(١) راجع فى هذا مقدمة المسند طبع المعارف بتحقيق المرحوم الأستاذ الشيخ أحمد شاكر .

الواجب عليه إعلانه للعامة . . . ولما أحس بدنو الأجل ألقى على خاصته كل ما جمع ، حتى لا يضيع ما سمعه وليكون ما تلقوه إماماً للناس .

وإن الكلام الذى نقلناه عن الجزرى يدل على أمر آخر ، وهو أن المسند الذى روى وتناقلته الرواة ، ليس كله برواية أحمد ، بل أضيفت إليه زيادات تشاكله أو تماثله ، ضمها إليه ابنه عبدالله من مسموعاته ، وإن هذا معناه واضح ، وهو أن المسند ليس كله لأحمد . وقد أجيب عن ذلك بأن ما ضمه عبدالله بن أحمد من مسموعاته ، ليس معناه أنه من مسموعات أحد غير أبيه ، بل من مسموعاته عن أبيه ، ولكنه لم يكن مما تلاه عليهم أحمد عند إملائه للمسند فى آخر حياته ، ويكون بهذا ما رواه أحمد عن أبيه قسمين : أحدهما كان بإملاء أبيه على أولاده وأهل بيته ، وثانيهما : لم يكن بإملاء أحمد فى هذه الفترة الضيقة بل كان بسماع عبدالله من أبيه خاصة ، وبهذا كان المجموع كله هو المسند برواية أحمد . وعلى أى حال كان الجواب ، فإن بعض العلماء يقول إن عبدالله قد زاد روايات معتمدة عنده ، ولم تكن عن طريق أبيه ، ولكنها تشبه ما روى أبوه فى معناه ، وقد كان هو ثقة حافظاً تلقى الحديث عن أبيه وعن غيره ، فلا مانع من قبول هذه الزيادة .

راوى المسند :

١١ - وراوى المسند المنقول المتداول اليوم بين طلاب الحديث وقارئيه هو عبدالله بن أحمد ، ومن الواجب أن نعرف به ، فإن ذلك من التعريف بالمسند الذى رواه ونقله لى الأجيال ، إذ أن الثقة بالناقل اطمئنان إلى المنقول .

عبدالله بن أحمد ولد سنة ٢١٣ ، وتوفى سنة ٢٦٦ ، وكان لأحمد عناية خاصة بتربية أولاده ، وقد نمى عنايتهم بالحديث ، ورأى فى عبدالله من بين أولاده شدة عناية به فنماها ، وشجعه على الاستمرار فيها ، وكان يطلب الحديث من أبيه ومن غيره ويقول كنت أعرض على أبى الحديث ، فأرى فى وجهه التغير ، ويقول كأنك تطلب ما لم أسمعه » وتغير وجه أبيه هو تغير المفاجأة وكأنما يعرضه على أبيه ليدرس أبوه روايته ، ويجيزه فكأنه رواه عنه ، وقد رضى أحمد من ابنه ذلك المنهاج ، فكان يقول ابنى عبدالله محظوظ من علم الحديث لا يكاد يذاكرنى إلا بما لا أحفظ »[١]. وبلغ من منزلته عند أبيه أن أباه كان يروى عنه مع صغر سنه ومقام أبيه ، فلا ريب أن أباه كان يتقبل ما يرويه ، فإذا كان قد سمع من غير أبيه فى حياته ، فبرضا منه ، بل بإرشاد وتوجيه ، وتعريفه بفضل رجال عصره الذين يجوز أن يأخذ عنهم ، ولذلك قال ابن عدى « نبُل عبدالله بأبيه وله فى نفسه محل من العلم ، أحيا علم أبيه بمسنده الذى قرأه أبوه عليه خصوصاً ، ولم يكتب عن أحد إلا من أمره أبوه أن يكتب عنه » وقد قرر العلماء أن عبدالله كان أروى الناس عن أبيه ، وجاء فى طبقات أبى يعلى « قرأت كتاب أبى الحسين بن المنادى وذكر عبدالله وصالحا (ولدى أحمد) فقال كان صالح قليل الكتابة عن أبيه ، أما عبدالله فلم يكن فى الدنيا أحد أروى عن أبيه رحمه الله منه ، سمع المسند ، وهو ثلاثون ألفاً ، والتفسير ، وهو مائة وعشرون ألفاً ، سمع منها ثمانين ، وسمع الناسخ والمنسوخ والتاريخ وحديث شعبه ، والمقدم والمؤخر فى كتاب الله ، وجوابات القرآن والمناسك الكبير والصغير ، وغير ذلك من المصنفات وما زلنا نرى أكابر شيوخنا يشهدون له بمعرفة الرجال وعليل الأحاديث والمواظبة على طلب الحديث ، ويذكرون عن أسلافهم الإقرار له بذلك »[٢]

---

(١) راجع مقدمة المسند طبع المعارف ص ٣٨ .
(٢) طبقات الحنابلة المختصرة ص ١٣٢ ، ١٣٣ طبع دمشق .

وبهذا النقل يتبين أن العلماء كانوا يخصون عبدالله بالثناء ، لفضل أبيه وتقديره له ، وبعد همته فى طلب الحديث ، حتى لقد كان يتبرم من كثرة الثناء .

وقد روى المسند عن عبدالله أحد تلاميذه ، وهو القطيعى ، ويدعى ابن تيمية أنه زاد فيما رواه عن عبدالله ، وفى زيادته أحاديث ضعيفة .

ترتيب المسند :

١٢ – روى عبدالله مسند أبيه ، ونشر علمه بين الناس ، وهو علم السنة ، ثم تسلسلت الرواية عنه بالسماع راوياً عن راو ، وكانوا جميعاً ثقات أثباتاً ، حتى حفظته الأجيال ، واستقر فيها ذخيرة محفوظة من السنة ، استحفظ عليها العلماء وتلقوها بالقبول .

ويظهر من أخبار المسند أن عبدالله هو الذى رتب المسند بالوضع الذى نراه الآن ، وحاول من بعده محدثون وحفاظ أن يغيروا ذلك الترتيب ، ويجعلوه مرتباً على نسق كتب السنة الصحاح المشهورة ، كالبخارى ومسلم وسنن أبى داوود فانها مرتبة على حسب الموضوعات ، بحيث يرجع إلى الأحاديث المروية فى كل موضوع ، وبذلك تكون الاستفادة سهلة .

أما ترتيب المسند كما رتبه عبدالله ، فهو أن يجمع أحاديث كل صحابى فى مكان واحد من غير نظر إلى الموضوع ، فيجمع كل ما روى عن أبى بكر ، ويسمى مسند أبى بكر ، وكل ما روى عن عمر ويسمى مسند عمر ، وهكذا بقية الراشدين ، والفقهاء من الصحابة كزيد بن ثابت وعبدالله بن مسعود ، وعبدالله بن عباس ، وعبدالله بن عمر ، وغيرهم . وإن ذلك يجعل الرجوع إليه لمن يريد أحاديث موضوع معين يدرسه ، ويستنبط أمراً منها غير سهل . ويقول الذهبى فى ذلك : « لو أنه حرر ترتيب المسند وقرب وهذب لأتى بأسنى المقاصد ، فلعل الله تبارك وتعالى أن يقيض لهذا الديوان السامى من يخدمه ، ويبوبه ، ويتكلم عن رجاله ، وترتيب هيئته ووضعه ، فإنه محتو على أكثر الحديث النبوى ، إن شاء الله تعالى ، وقل أن يثبت حديث إلا وهو فيه » .

١٣ – وهكذا نرى عبدالله قد سار فى ترتيب المسند سيراً وجده المحدثون لا يسهل المراجعة ، ويخالف فى نهجه ما سارت عليه كتب الحديث من قبله ومن بعده ، فالموطأ من قبله مرتب على حسب الموضوعات ، وكذلك الصحاح من بعده ، وبذلك كان يسهل الرجوع إليها ، والانتفاع بها ، أما ترتيب عبدالله للمسند، فكان يأتى بكل ما روى عن الصحابى ، كما أشرنا من قبل ، فإذا كان مرسلا لم يذكر فيه اسم الصحابى ، فإنه يذكر التابعى ، ويقول مثلا مسند نافع مولى عبدالله بن عمر ، أو مسند سعيد بن المسيب ، أو مسند شهاب . . . الخ .

وإن ذلك المنهاج ، وإن كان يصعب فيه الرجوع لطلاب دراسة موضوع معين ، فإنه يفيد فى ناحية أخرى ، فإن من يريد معرفة فقه صحابى يستطيع أن يرجع إلى مسنده ، فمن أراد أن يعرف فقه عمر مثلا ، فإنه سيجد فى مسند عمر رضى الله عنه ، مروياته ويجد فتاويه وأقضيته ، وبذلك يستطيع أن يتعرف إلى حد كبير فقه عمر بن الخطاب ، ويستنبط المقاييس التى وضعها رضى الله عنه ، فى معرفة الأحكام الفقهية بما كان يأخذ فيه بالرأى ، إن لم يكن بين يديه حديث يعتمد عليه .

ولم يسلك فى ترتيب الصحابة ترتيب الحروف ، بل ابتدأ بالأفضل فالأفضل من الصحابة ، فابتدأ بالعشرة المبشرين بالجنة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وسعد بن مالك ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيدالله ، وأبى عبيدة وغيرهم ثم من يليهم وهكذا ، حتى إذا وصل إلى التابعين رتبهم هكذا . . . .

وقد حاول بعض الحفاظ تقريب ترتيبه ، بحيث يصير قريباً ، وقد قال فى ذلك الجزرى « وأما ترتيب هذا المسند فقد أقام الله تعالى لترتيبه شيخنا خاتمة الحفاظ الإمام الورع أبا بكر محمد بن عبدالله بن المحب الصامت رحمه الله تعالى ، فرتبه على معجم الصحابة ، ورتب الرواة كذلك ، وتعب فيه كثيراً ، ثم إن شيخنا الإمام مؤرخ الإسلام ، وحافظ الشام عماد الدين أبا الفداء إسماعيل بن كثير رحمه الله أخذ هذا الكتاب المرتب من مؤلفه ، وأضاف إليه أحاديث الكتب الستة ، ومعجم الطبرانى الكبير ، ومسند البزار ، ومسند أبى يعلى الموصلى ، وأجهد نفسه كثيراً ، وتعب فيه تعبا عظيما ، وأكمله إلا بعض مسند أبى هريرة فإنه مات قبل أن يكمله ، فإنه عوجل بكف بصره ، وقال لى رحمه الله تعالى ، ما زلت أكتب فيه إلى الليل ، حتى ذهب بصرى معه ، ولعل الله يقيض من يكمله » .

ومن هذا الكلام تبين أن الحفاظ من بعد أحمد حاولوا أن يقربوا ترتيبه من غير أن يغيروه ، ومنهم من حاول أن يجعله مجموعة كاملة للأحاديث كلها ، فأضاف إليه ما فى الصحاح والسنن ، غير مخالف ترتيب الإمام أحمد ، بل يضيف إلى مسند كل صحابى ما روى عنه فى الصحاح والسنن ، ولم يشتمل عليه مسند الإمام ، وبذلك يكون معروفاً كل ما روى عن كل صحابى ، ولا شك أن ذلك عمل جليل ، إذ تكون السنة كلها فى ديوان واحد ، وإن ذلك يكون عملا كاملا لو رتب المسند حسب الموضوعات ، وعلى أى حال فإن عمل الحافظ بن كثير لم يكمل ، إذ كف بصر ذلك العالم المستنير القلب قبل أن يتم عمله ، وتركه لمسند أبى هريرة تركه لأكثر الصحابة رواية ونقلا.

وقد يسأل سائل لماذا اتجه ابن كثير إلى مسند أحمد ، ليكمله دون بقية الصحاح والسنن ، والجواب عن ذلك أن المسند أكبر مجموعة فى كتب السنن ، فهى أكثرها جمعاً ، والمعقول أن يكمل الأكبر ، ولا يكمل الأصغر .

الروايات فى المسند :

١٤ - (أ) أراد أحمد أن يكون كتابه جامعاً لكل السنة التى كان يرويها الثقات فى عصره ، والثقات عند أحمد هم الذين لم يعرف عنهم أنهم يتعمدون الكذب ، فكان يروى عن أهل التقوى ، وإن عرف عنهم أن ضبطهم لم يكن كاملا ولكن يقدم عليهم أحاديث الضابطين إذا عارضتها ، ويقبلها إذا لم يكن فى الموضوع سواها ، ويضعها فى مسنده وقد قال فى تحقيق ذلك ابن تيمية « قد يكون الرجل عندهم ضعيفاً لكثرة الغلط فى حديثه ، ويكون حديثه الغالب عليه الصحة فيروون عنه لأجل الاعتبار والاعتضاد ، فإن تعدد الطرق وكثرتها يقوى بعضها بعضاً ، حتى يحصل العلم بها . . وهذا مثل عبدالله بن لهيعة ، فإنه كان من أكابر علماء المسلمين ، وكان قاضياً بمصر ، كثير الحديث ، ولكن احترقت كتبه ، فصار يحدث من حفظه ، فوقع فى غلط كثير ، مع أن الغالب على حديثه الصحة . قال أحمد بن حنبل : « قد أكتب حديث الرجل للاعتبار به ، مثل ابن لهيعة » .

فليس معنى قبول رواية التقى غير الضابط ضبطاً كاملا أنه يقبله حجة كما أشرنا ، بل إنه يروى حديثه ويدرسه ويفحصه وينقده بما عنده من أحاديث عن الضابطين ، فهو لا يرفض حديث من عرف بالتقوى لاتهام ضبطه ، ولكن يقبله ويكون حجة يجب العمل به ما دام لا معارض له ، ويثبته فى مسنده فى هذه الحالة .

(ب) وأحمد يشترط اتصال السند لكى يكون الحديث صحيحاً ، فأحمد لا يقبل الحديث المرسل ، والمرسل عنده هو الذى انقطع سنده عند التابعى ، أو انقطع سنده فى أى جزء من سلسلة السند ، ويعد

هذا النوع من الأحاديث ضعيفاً ، فلا يعمل به إلا حيث لا يكون سواه ، لأنه يرى أن العمل بالحديث الضعيف يقدم على الرأى أياً كانت صورة الرأى ، ويضعه فى مسنده إذا لم يوجد ما يعارضه .

وفى عصر أحمد كان المحدثون لا يقبلون المرسلات من الأحاديث لبعد روايتهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإن قبول المرسلات كان متدرجاً فى الزمن ، فأبو حنيفة ومالك رضى الله عنهما قبلا المرسلات بإطلاق لقربهم من عصر النبى صلى الله عليه وسلم ولأن الأحاديث التى رووها كان أكثرها عن التابعين رضى الله عنهم ، لأنهم التقوا بهم أو بأكثرهم والشافعى الذى جاء من بعدهم ولم يلتق بالتابعين ، شدد فى قبول المرسل ، فاشترط أن يكون التابعى الذى رواه ممن التقى بعدد كبير من الصحابة كسعيد بن المسيب واشترط أيضاً أن يعاضد المرسل بما يقويه بأن يكون فى معناه حديث متصل السند ، أو يكون ثمة مرسل آخر يعاضده أو تشهد له فتوى صحابى ، أو يتلقاه العلماء بالقبول .

وجاء عصر أحمد ، وقد بعدت الرواية ، وطال السند ، فاشترط لقبول الرواية اتصال السند ، وعد المرسل فى ضعاف الحديث .

(ج) وأحمد كان يشترط سلامة متن الحديث ، فهو ينقد المتن فى دائرة ضيقة ، وذلك بأن يبحث عن موافقته لصحاح الأحاديث الثابتة ، فإن وجده يعارض بعضها رده ، ولم يقبله ، وإن وجده لا يخالفها قبله وعمل به ، وأثبته فى مسنده .

وقد قال أحمد بن حنبل لابنه عبدالله فى طريقته فى تدوين مسنده « قصدت فى السند الحديث المشهور ، وتركت الناس تحت ستر الله تعالى . ولو أردت أن أقصد ما صح عندى لم أرو من المسند إلا الشىء بعد الشىء ، ولكنك يا بنى تعرف طريقتى فى الحديث ، لست أخالف ما ضعف ، إذا لم يكن فى الباب ما يدفعه » .

وإذن فقد كان فى المسند الضعيف إذا لم يكن مايعارضه ، ولكن ما الحديث الضعيف فى نظر أحمد؟ لا بد لبيان ذلك من التعرض لأقسام الحديث .

اقتسام الحديث :

١٥ – ضبط المحدثون بعد الإمام أحمد أقسام الحديث ، فقسموه إلى حديث صحيح ، وحديث حسن ، وحديث ضعيف فالصحيح هو ما اتصل سنده ، ولم يكن فيه انقطاع فى أى درجة من درجات روايته ، وكان رواته جميعاً عدولا ثقات قد ثبتت عدالتهم ، وكانوا ضابطين حافظين لم يكن فيهم من عرف بالغفلة أو الخطأ الكثير . ولا يكون فى المروى شذوذ بحيث لا يخالف ما يرويه الثقة .

والحديث الحسن هو الحديث ذو السند المتصل الذى يرويه مستور الحال ، أو يرويه من ثبتت عدالته ، ولكن لا يكون السند متصلا ، أو يكون عدلا ثقة ولكن عرف بالخطأ ، ويقبل الحديث الحسن إذا لم يكن صحيح يعارضه وتعددت طرقه ، والحديث الضعيف ما لم يستوف شروط الصحيح ، ولا شروط الحسن .

إن الأخبار الضعيفة متفاوتة فى قوة الضعف ، وأبعدها عن القبول ما قام الدليل على كذبه ، وأقربها إلى القبول ما تكثر طرق روايته كثرة تجعله قريباً من الحسن ، ولم يكن معارضاً لحديث صحيح أو حسن .

وطرق تقسيم الحديث إلى هذه الأقسام لم تكن معروفة فى عصر الإمام أحمد ، فالحديث فى عصر الإمام إما أن يكون صحيحاً ، وإما أن يكون غير صحيح ، وقد قال ابن تيمية فى أصل هذا التقسيم :

« أول من عرف أنه قسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف أبو عيسى الترمذى ، ولم تعرف

هذه القسمة عن أحد قبله ، وقد بين أبو عيسى مراده ، فذكر أن الحسن ما تعددت طرقه ، ولم يكن فيهم متهم بالكذب ، ولم يكن شاذاً ، وهو دون الصحيح الذى عرفت عدالة قائلية وضبطهم ، وقال : الضعيف هو الذى عرف أن ناقله متهم بالكذب ردىء الحفظ . . . وأما من كان قبل الترمذى من العلماء ، فما عرف عنهم هذا التقسيم الثلاثى ، لكن كانوا يقسمونه إلى صحيح وضعيف والضعيف عندهم على نوعين : ضعيف ضعفاً لا يمنع العمل به ، وهو يشبه الحسن فى اصطلاح الترمذى ، وضعيف ضعفاً يوجب تركه ، وهو الواهى »[1].

وبهذا يتبين أن الإمام أحمد رضى الله عنه لم يكن فى عصره إلا تقسيم واحد للحديث ، وهو أن الحديث إما أن يكون صحيحاً ، وإما أن يكون ضعيفاً ، ويدخل عنده فى باب الحديث الضعيف الحديث الذى سمى من بعد عصره الحديث الحسن الذى يكون رواته مستورى الحال ، فقد كان أحمد يقبله إذا لم يكن فى الباب سواه ، وقد نقلنا ما يدل على نقله روايات المستورين ، ولا يردها إلا إذا كان ما يدفعها ، ويرفض رواية من عرف بتعمد الكذب ، ومن لم يعرف بالتقوى .

وبذلك يتبين لنا أن أحمد إذا كان يصرح بأنه يقبل الضعيف ويقدمه على القياس إذا لم يكن فى الباب ما يدفعه ، فإن ذلك مؤداه أن يقبل المستور ، أو غير الضابط ضبطاً كاملا أو المرسل ، لأنه يعد كل هذه الأنواع من الروايات الضعيفة ولكنه لا يقبل الأحاديث التى يكون رواتها قد عرفوا بتعمد الكذب ، أو ثبت أنها معارضة للأحاديث الصحيحة ، أو بعبارة عامة الأحاديث التى ثبت أنها متروكة المعنى لمخالفتها المعروف من السنة .

(١) منهاج السنة لابن تيمية .

الأحاديث الضعيفة فى المسند :

١٦ – إن الأحاديث الضعيفة بمعناها العام الذى يشمل المستورين ، وغير الضابطين ضبطاً كاملا ، والمرسل والمنقطع موجودة قطعاً فى المسند ، وقد صرح بذلك الإمام أحمد ، فإنه أثبت ذلك وصرح به لابنه عبدالله راوى المسند ، وفى عد هذه الأحايث من الأحاديث الضعيفة نظر بين العلماء ، فإن رواية المستورين وغير كاملى الضبط تندرج تحت عنوان الحسن كما بينا والمرسل والمنقطع لا يعد ضعيفاً عند كثيرين من متقدمى الفقهاء .

ولكن هل توجد أحاديث فى المسند ثبت أنها متروكة ، أو ثبت أن من رواتها من كان يتعمد الكذب ؟ لا شك أن الغرض العلمى يوجب احتمال ذلك ، والسبب أمران « أحدهما » أن الإمام أحمد كان دائم التنقيح والحذف فى المسند ، وكان يحذف منه بعض الأحاديث التى يثبت لديه أنها متروكة ، فقد حذف وهو فى مرض الموت خبراً مروياً عن طريق سند ينتهى إلى أبى هريرة ، وإليك ما جاء فى كتاب خصائص المسند :

« ومن الدليل على أن ما أودعه الإمام أحمد رضى الله عنه مسنده قد احتاط فيه إسناداً ومتناً ، ولم يورد فيه إلا ما صح عنده ما أخبرنا أنه روى بالسند المتصل إلى أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « يهلك أمتى هذا الحى من قريش ، قالوا فما تأمرنا يا رسول الله ، قال لو أن الناس اعتزلوهم » قال عبدالله ، قال أبى فى مرضه الذى مات فيه : اضرب على هذا الحديث فإنه خلاف الأحاديث عن النبى صلى الله غليه وسلم »[1]

وإذا كان أحمد دائم البحث عن الضعيف ليحذفه ، فلا بد أنه يحتمل أن يكون قد اختفى عنه بعض الأحاديث المتروكة حتى توفى على ذلك ، وثانى

(١) مقدمة المسند ص ٢٤ بتصرف وفيه حذف السند .

الأمرين اللذين يدلان على احتمال وجود الضعيف أن ابنه عبدالله ذكر أنه كان لا يرد المنسوب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم إذا كان الرواة من أهل التقوى ولو كان ضبطهم غير كامل ، فلا بد من فرض احتمال أن يعتريهم النسيان ، وأن يثبت عنهم ما يخالف الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

١٧ – وبهذا يتقرر احتمال وجود أحاديث ضعيفة فى مسند الإمام أحمد رضى الله عنه ، وقد تكلم أهل الخبرة فى أحاديث قرروا أن فيها ضعفاً ، ولنقبض قبضة مما ذكروه ، وها هى ذى .

(أ) جاء فى المسند يروى عن أبى اليمان الحكم ابن نافع . حدثنا أبو بكر بن عبدالله عن راشد بن سعد عن حمزه بن كلال قال :

« سارع عمر بن الخطاب إلى الشام . حتى إذا شارفها بلغه ومن معه أن الطاعون فاش فيها ، فقال أصحابه : ارجع ولا تقحم عليه ، فلو نزلتها وهو بها لم نر لك الشخوص عنها ، فانصرف راجعاً إلى المدينة ، فعرس من ليلته تلك ، وأنا أقرب القوم منه . فلما انبعث انبعثت معه فى أثره ، فسمعته يقول : ردونى عن الشام بعد أن شارفت عليه ، لأن الطاعون فيه ، وما كان منصرفى عنه مؤخراً من أجلى ، وما كان قدوميه معجلى عن أجلى ، ألا لو قدمت المدينة ، ففرغت من حاجات لا بد لى منها ، سرت حتى أدخل الشام ، ثم أنزل حمص ، فإنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ليبعثن الله يوم القيامة سبعين ألفاً ، لا حساب ولا عذاب عليهم . . . » .

فهذا الخبر قال فيه أهل العلم بالحديث إنه ضعيف ، لأن أبا بكر بن عبدالله من الضعفاء الذين تترك الرواية عنهم .

(ب) وجاء فى المسند حديث الطيالسى إذ قال : « حدثنا أبو عوانه عن داوود الأودى ، عن عبد الرحمن المسلى عن الأشعث بن قيس قال : أضافنى عمر ، فتناول امرأته ، فضربها ، وقال يا أشعث : احفظ عنى ثلاثاً حفظتهن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تسل الرجل فيما ضرب امرأته ، ولا تنم إلا على وتر ، ونسيت الثالثة » وقد قال المحدثون فى هذا الخبر إنه ضعيف متروك لأن فى رواته داوود الأودى ، وعبد الرحمن المسلى وقد ذكروا أنه من الضعفاء ، وفوق ذلك فإن معنى الحديث لا يتفق مع ما عرف من أخلاق عمر ، لأنه لا يمكن أن يضرب امرأته أمام ضيف عنده .

(ج) وجاء فى المسند حديث أبى سعيد عن عبد العزيز بن محمد ، عن صالح بن محمد بن زائدة ، عن سالم بن عبدالله أنه كان مع مسلمة بن عبد الملك ، فوجد فى متاع رجل غلولا (أى خيانه فى الغنائم) فقال : حدثنى عبدالله عن عمران أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من وجدتم فى متاعه غلولا فأحرقوه ، قال وأحسبه قال واضربوه ، فأخرج متاعه فى السوق . قال فوجد مصحفاً ، فسأل سالما ، فقال بعه وتصدق بثمنه » .

وقال خبراء الحديث إن صالح بن محمد بن زائدة قال فيه البخارى : إنه منكر الحديث .

وإن معنى الحديث أيضاً لا يتفق مع الحقائق الإسلامية ، فليست عقوبة الخائن الحرق ، ولا عقوبة فى الإسلام تكون بالحرق بالنار .

وإن هذا يتبين منه أن بعض أحاديث المسند قد تكلم فيه أهل العلم بالحديث ، ومما تكلموا فيه ما يمكن أن ينطبق على الحدود التى رسمها لنفسه ، وهو قبوله روايات المستورين ، إذا لم يوجد ما يدفعها ، ولكن لا ينطبق على ما رسموه لأنفسهم وبعض هذه الأحاديث لا ينطبق عليها ما رسمه أحمد ، إذ تبين أن بعض الرواة ممن يتعمدون الكذب ، وإن ظن أحمد أنهم مستورون ، ولا مانع أن يكون الرجل مستوراً فى ظن عالم ، ثم يتبين لعالم آخر بالبينات أنه متروك منهم .

١٨ – وإنه مع هذا الذى قررناه ، وذكرنا بعض الشواهد عليه من أنه قد يوجد فى المسند ما يثبت من بعد أنه موضوع ، قد اختلف المحدثون من الحنابلة وغيرهم فى وجود الأحاديث الموضوعة ، أو التى ثبت وضعها فى المسند .

فابن تيمية ينكر أن يكون فى مسند الإمام أحمد أى حديث ثبت وضعه ، إذا كان برواية أحمد رضى الله عنه ، وإنما الأحاديث التى يثبت وضعها ليست من رواية عبدالله عن أبيه أحمد ، بل هى من زيادة القطيعى الذى تلقى المسند عن عبدالله ، وإن هذه الزيادة لا تعد من مسند أحمد ، فهو سليم من كل خبر ثبت أنه مكذوب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد خالفه العراقى شيخ ابن حجر العسقلانى ، وقرر أن فى المسند برواية أحمد الذى ثبت كذبه ، لا بزيادة القطيعى ، وناقض ابن تيمية ، وأيد مناقضته بأدلة مادية ، فأورد عدداً من الأحاديث التى قال فيها أهل الخبرة إنها من الأحاديث الموضوعة ، وبين أنها من رواية أحمد ، لا من زيادة القطيعى .

ولكن ابن حجر العسقلانى تلميذ العراقى والمحدث المشهور صنف كتاباً سماه : « القول المسدد فى الذب عن مسند أحمد » ورد رأى شيخه العراقى ، بإثبات أن ما نسب إلى العلماء من قولهم إنه موضوع ، ليس فى حقيقته موضوعاً ، لأنه لم يثبت ما يعارضه من الصحاح ، ولم يثبت أن رواته ممن يتعمدون الكذب ، وأيد ابن تيمية أن ما ثبت وضعه يبقين من زيادة القطيعى لا من أصل المسند .

١٩ – وننتهى من هذا إلى أن العلماء يقررون متفقين تقريباً على أن فى المسند ضعيفاً لم يثبت كذبه ووضعه ، وذلك فى موضع التسليم من أحمد نفسه ، لأنه قال إنه روى عن المستورين ، وتركهم فى ستر الله تعالى ، ولم يرد من رواياتهم إلا ما ثبت أن من الصحيح المروى عن الضابطين ضبطاً كاملا ما يعارضه وأما الموضوع المكذوب فقد اختلفوا فيه على النحو الذى أشرنا إليه من قبل ، ولا شك أن الصيانة للمروى عن الرسول تدفع بعض المحدثين للدفاع عن المسند ، وربما وقعوا بدفاعهم فى تعصب .

ولقد وجد فى القرن الخامس الهجرى وما بعده من الحنابلة من يستكثرون أن يقال إن فى المسند ما ليس بصحيح ، وقد قال ابن الجوزى فيهم : « قد سألنى بعض أصحاب الحديث : هل فى مسند أحمد ما ليس بصحيح ؟ فقلت : نعم . فعظم ذلك على جماعة ينسبون إلى المذهب فحملت أمرهم على أنهم عوام ، وأهملت فكر ذلك ، وإذا هم قد كتبوا فتاوى ، فكتب فيها جماعة من أهل خراسان ، يعظمون هذا القول ويردونه ، ويقبحون قول من قاله ، فبقيت دهشاً متعجباً ، وقلت فى نفسى : « واعجبا ! ! صار المنتسبون للعلم عامة أيضاً ، وما ذاك إلا لأنهم سمعوا الحديث ، ولم يبحثوا عن صحيحه من سقيمه ، وظنوا أن من قال ما قلته قد تعرض للطعن فيما أخرجه أحمد ، وليس كذلك ، فإن الإمام روى المشهور ، والجيد ، والردىء ثم هو قد رد كثيراً مما روى ، ولم يقل به ، ولم يجعله مذهباً له » وختم ابن الجوزى كلامه بقوله :

« قد غمنى فى هذا الزمان أن العلماء لتقصيرهم فى العلم صاروا كالعامة ، وإذا مر بهم حديث موضوع ، قالوا قد روى ، والبكاء ينبغى أن يكون على خساسة الهمم ، ولا حول ولا قوة إلا بالله » .

٢٠ – هذه أقوال العلماء فى المسند ، وما انتهى إليه التحقيق العلمى فيه ، وهو أن فيه الضعيف ، ويندر أن يكون فيه ما يثبت كذبه ووضعه ، ويلاحظ أن العلماء من بعد أحمد كانوا يعملون على القيام بحق المسند ، فابنه عبدالله قد زاد فيه ما يشبهه وإن كانت الزيادة قليلة ، وقد رتبه على النحو الذى نراه ، وجاء من بعد ذلك فى القرن الثامن من حاول أن يرتبه على

حسب معجم أسماء الصحابة ، لا كما هو على حسب مراتبهم فى الصحبة . ثم جاء ابن كثير ، فرأى أن يجعله الموسوعة الكبرى التى تشتمل على كل الأحاديث والسنن وآثار الصحابة والتابعين المروية ، فأتم كل سند فيه ، حتى جاء إلى سند أبى هريرة فكف بصره قبل أن يتمه .

وإذا كان الماضون قد حاولوا ذلك فى المسند ، فإن العمل لا يزال له موضع فى جيلنا ، إن علينا بالنسبة للمسند أن نقوم بأمرين جليلين :

أولهما : تغيير ترتيبه وجعله على حسب الموضوعات لا على أسماء الصحابة أو مراتبهم ، مع بقاء الأصل من غير تغيير فيكون له عندنا ترتيبان أحدهما ، ترتيب عبدالله بن أحمد ، وله مزاياه لأهل العلم ، وثانيهما الترتيب الموضوعى ، وله فائدة جليلة .

ثانيهما : أن تدرس أحاديثه دراسة فاحصة ، فما لا يثبت وضعه أو معارضته للصحاح يبقى ، وما يعارض الصحاح وتتبين معارضته ، يبعد وكذلك ما يثبت وضعه يبعد ، وإنه لنادر جداً ، حتى قال بعض العلماء لا وجود له ، والله هو الموفق والهادى إلى سواء السبيل .



العالم الطريف لأولدس هكسلى

بقلم
الأستاذ محمود محمود
كبير مفتشى اللغة الانجليزية بوزارة التربية والتعليم

كانت بداية صلتى بأولدس هكسلى منذ نحو ربع قرن عند ما قرأت له كتابه « الوسائل والغايات » وهو بحث قيم فى طبيعة المثل العليا ، وفى الوسائل التى تستخدم لتحقيقها فى هذا الكتاب عرض ونقد وإصلاح لوسائل الحكم والإدارة الحديثة ، وللحروب وأسبابها ، وفكرة المساواة ، والتعليم ، والدين والمعتقدات والأخلاق وغير ذلك من الموضوعات التى تهم جمهور القراء والمثقفين . وراقنى الكتاب كثيراً فنقلته إلى اللغة العربية فى سلسلة الفكر الحديث التى أخرجتها لجنة التأليف والترجمة والنشر .

ومنذ ذلك الحين تعلقت بهكسلى وبكل ما أخرج وما يخرج من مؤلفات وما ينشر من كتب ومجلات ومقالات ، حتى وقفت فى هذه الجولة الفكرية عند كتابه « العالم الطريف » ، وهو قصة خيالية طريفة يتصور فيها هكسلى مستقبل الإنسان إذا هو واصل تقدمه نحو الحضارة المنشودة على أساس علمى ، دون مراعاة للمثل الإنسانية الرفيعة . وقد يتصور العلماء أن العالم الجديد الذى تسير نحوه الإنسانية عالم استقرار وسعادة ، غير أن هكسلى ينذرهم فى كتابه هذا بأن السعادة المرجوة لن تتحقق على أساس التضحية بالمثل والقيم الإنسانية . وفى أسلوب لاذع فكه يسخر هكسلى من فكرة التقدم التى يبشر بها العلماء والفلاسفة . ولكن العالم — برغم هذا النذير — يقترب رويداً رويداً من هذا العالم الذى تتوفر فيه السعادة وتنتفى فيه القيم . وقد أعجبت بهذا الكتاب وبأسلوبه فنقلته أيضاً إلى اللغة العربية ، وسوف أجعله فى هذا المقال محور الحديث ، تلخيصاً وتعليقاً ونقداً .

وأود أن أذكر هنا أن أكثر قراء هذا الكتاب توهموا عند أول نشره فى عام ١٩٣١ أن الصورة التى رسمها هكسلى فيه لمستقبل البشرية ممعنة فى الخيال مغرقة فى التشاؤم إلى الحد الذى لا يدعو إلى تصديق وقوعها . ولكنا نلمس اليوم بأنفسنا أن كثيراً مما تنبأ به هكسلى فى كتابه هذا قد بدأ فعلا يتحول إلى حقيقة واقعة فى حياة الناس ، وبسرعة لم تكن تطرأ للمؤلف نفسه على بال . ولكى لا تنحدر الإنسانية إلى مساوىء العالم الجديد ، أخرج هكسلى كتاباً لاحقاً له تحت عنوان « عود إلى العالم الطريف » عالج فيه الأخطار العظيمة التى تواجه العالم اليوم ، وأهمها — إذا استثنينا القنبلة الهيدروجينية — زيادة السكان ، والمبالغة فى التنظيم . فزيادة السكان فى ظن هكسلى لا بد أن تؤدى إلى

الحكم الدكتاتورى الذى يتسلط على جميع أوجه الحياة . ولا مناص لهذا اللون من ألوان الحكم من استخدام وسائل السيطرة على عقول البشر استخداماً سيئاً وتهيئة هذه العقول لقبول الآراء التى يحلو للحاكم وحده أن يعتقد فيها الشعب المحكوم ، مما يؤدى حتما إلى قتل الروح الفردية والاستقلال الذاتى وحرية الرأى . وقد شرعت الحكومات الديمقراطية ذاتها اليوم تحذو حذو الحكومات المستبدة فى استخدام وسائل الدعاية والإعلام وطرق التربية فى بث الآراء التى تريد . و « عود إلى العالم الطريف » حافز جديد للناس لكى يتمسكوا بمبادئ الحرية قبل أن يفوت الأوان بظهور الإنسان الجديد الذى تتضافر وسائل الدعاية والإيحاء والطرق العلمية على خلقه .

وقد أتيح لى فى صيف هذا العام أن أزور الولايات المتحدة الأمريكية ، وطفت بعدة ولايات ، ولما بلغت كلفورنيا نمى إلى علم أولدس هكسلى أن كاتباً عربياً قام بترجمة كتابه «العالم الطريف» وترجمة « الوسائل والغايات » وغيرهما من بحوث ومقالات قد بلغ مدينة سان فرانسسكو فدعانى إلى زيارته بمنزله ، وكان وقتئذ يقيم فى بركلى على مقربة من المدينة أستاذاً زائراً فى جامعة كلفورنيا ، ولبيت الدعوة فرحاً مسروراً بهذه الفرصة التى أتيحت لى لكى أتحدث إلى هذا الكاتب العظيم .

وقد دهشت لبساطة المنزل وتواضع الرجل . وأخذنا نتبادل أطراف الحديث زهاء الساعتين . وأذهلنى منه عمق ثقافته واتساعها وشمولها . فهو على دراية تامة بتقدم العلوم الطبيعية . وبالتاريخ السياسى ، وتاريخ الأديان ، وبكثير من اللغات الحية واللغات البائدة ، وآداب الشعوب ومشكلاتها السياسية ، والاقتصادية ، ونظريات التطور وعلم النفس الحديث ، والفنون القديمة والحديثة بكافة ضروبها ، وعلم الفلسفة والتربية ... ماذا أقول ؟ إننى لا أكون مبالغاً إذا قلت إن الرجل موسوعة علمية كاملة ، امتزجت فى شخصه مختلف المعارف والثقافات ، وكون من هذا المزيج فلسفته الخاصة التى أخرجها فى كتب أدبية رائعة تتسم بروعة الأسلوب والأداء .

وراعنى من الرجل خاصة وعيه بمشكلات هذه المنطقة من العالم التى نعيش فيها — منطقة الشرق الأوسط — وعطفه على الوحدة العربية وإيمانه بها . وميله إلى التصوف وتقديره له . وإيثاره التصوف الإسلامى على التصوف البوذى الهندى ، لأن النوع الأول من التصوف منشئ بناء ، فى حين أن التصوف البوذى سلبى هدام . لا يحث على عمل ولا يدفع إلى خلق أو ابتكار . وأخذ يروى لى أبياتاً من الشعر بالإنجليزية هى ترجمة لشعر جلال الدين الرومى الذى أبدى لى به اعجاباً شديداً .

وأردت أن أظفر منه فى نهاية الزيارة بحديث عن أحدث آرائه فى الاجتماع والسياسة والحضارة البشرية . فقال : خير من حديث مطول ربما لا يلم بكل أطراف الموضوع أن أهدى إليك آخر مؤلفاتى لعلك واجد فيه بغيتك . ونهض إلى مكتبته وعاد منها بكتاب أمهره بعبارة إهداء لطيفة فتقبلته منه شاكراً ثم انصرفت .

وعنوان الكتاب « الجزيرة » . وهى قصة جديدة يتصور فيها هكسلى الحياة الجديدة فى جزيرة نائية بعيدة عن هذه الحضارة الفاسدة . وقد أراد بهذا الكتاب أن يعدل بعض الشيء عن تشاؤمه الذى ضمنه كتابه السابق « العالم الطريف » إلى نوع من أنواع التفاؤل لمستقبل الإنسان . أجل إن العلم يتقدم ، ويكشف جديداً كل يوم ، غير أن هذا العلم المتجدد المتطور لا يتحتم بالضرورة أن يستعبد الإنسان ويسلبه حريته وبساطته ، بل إن الإنسان ليستطيع أن يضع العلم فى خدمته وأن يجعل منه وسيلة من وسائل تحرره .

ويجدر بى أن أقف هنا لحظة لكى أذكر للقارئ شيئاً عن سيرة الرجل وتاريخ حياته .

ولد « أولدس ليونارد هكسلى » فى إنجلترا عام ١٨٩٤ ، ولا يزال حتى اليوم على قيد الحياة لا ينى عن الكتابة والتأليف ولا يفتر . وقد بدأ حياته الأدبية شاعراً محتذياً فى هذا حذو أكبر الكتاب المعاصرين . ونشر شعره أول مرة فى مجلة « هويلز » ، ثم جمعه فى ديوان عنوانه « العجلة المحترقة » نشره عام ١٩١٦ . وفى هذه السنة عينها اشترك مع غيره من الأدباء فى جمع ديوان « شعر أكسفورد » . وبقى الرجل شاعراً طوال حياته ، مخالفاً بذلك الكثيرين من أدباء عصره ، الذين انحرفوا عن الشعر إلى النثر . وهو الآن شاعر ثائر على العالم الذى يقوم على الأسس العلمية ، كما أنه ثائر على ازدياد نفوذ العلم فى الحياة . وفى قصة « العالم الطريف » التى أشرت إليها يتخيل الكاتب أن الإنسان سوف لا يتناسل فى المستقبل عن طريق الحب والتقاء الرجل بالمرأة لقاء طبيعياً ، ولكن عن طريق العلم ، وتكوين الأطفال بطريقة علمية داخل القوارير . وهكذا يصور لنا هكسلى العلم فى صورة بشعة تشمئز منها النفوس وتقشعر الأبدان . ولعل هذا التطرف فى الخيال هو الذى جذب إلى هكسلى الكثير من القراء .

وهو حفيد توماس هنرى هكسلى العالم الشهير الذى تلقى عليه العلم ه . ج . ولز . وبين الحفيد وجده شبه كبير فى الصورة والقسمات . وينحدر هكسلى من ناحية أمه من أسرة توماس أرنولد ناظر مدرسة رجبى الشهير . ومن بين أفراد أسرته من كان أستاذاً ، ومن كان عالماً أو شاعراً أو روائياً . فلو تصورنا هــذه المجموعة من الرجال الممتازين المبرزين فى مختلف نواحى العلم والمعرفة حول فراش مولده عام ١٨٩٤ أدركنا ما تدفق فى دمائه من مواهب منذ نشأته الأولى . وقد استطاع فعلا بذكائه الخارق وقلمه البارع أن يحقق ما توسمه أهله فيه وأن يرتفع إلى سماء الشهرة العالمية .

وهو رجل طويل القامة ، نحيل القوام ، حتى لقد كان أطفال هامستد يتجمعون حوله فى أيام شبابه الباكر ويسخرون من فرط طوله . غير أن هذا الطول الفارع يوحى إلى الناظر إليه فى الوقت عينه أن الرجل شامخ بعظمته وأنه يعيش فى عالم آخر غير عالمنا . وما أبعد هذا الأثر العاجل الذى تتركه فى الناظر إليه قامته . فالرجل — كما عرفته وكما يروى عنه كل من لاقاه — يتحدث إلى كل من يقابله فى يسر زائد وتواضع جم . وهو رجل شديد المرح . لا يتزمت ولا يتكلف . يستعمل فى أحاديثه كثيراً من غريب اللفظ لا لأنه يتحدلق أو يتظاهر بالعلم . ولكن لأن الرجل غريب فعلا فى تفكيره ، وهو بحاجة إلى هذه الألفاظ يعبر بها عما يختلج فى نفسه من مشاعر وآراء تحيد عن المعروف المألوف . وأعتقد أن فى شخصية الرجل ميلا إلى الشذوذ . فهو دائماً مولع بالشواذ من الناس وأنواع السلوك والتصرف .

وقد قاسى كثيراً وهو فى طفولته من ضعف بصره ، الذى كاد أن يفقده فيعيش حياته ضريراً أعمى البصر . وقضى أياماً كثيرة وحده فى غرفة مظلمة لا يستطيع القراءة ولا تقع عيناه على شىء . فانقلب إلى دخيلة نفسه يفكر فيها ويتأمل . وكان لهذه الفترة أثرها الكبير فى كل ما كتب فيما بعد . وزال الخطر واسترد الكاتب بصره ، ولكنه لا يزال ضعيف النظر . وتعلم فى أكسفورد وفيها نشر بعض قصائده كما قدمت . وبعد ما أتم دراسته فى الجامعة اشتغل بالصحافة ونشر عدة مقالات جمعها فى كتابه « على الهامش » ، ثم جمع بعضاً من قصصه فى كتاب سماه « السجن » . وهو فاتحة عهد جديد فى حياته الأدبية .

وبعد « السجن » مارس كتابة الرواية الطويلة مستوحياً فيها الكاتب « توماس بيكوك » المعروف بسعة الاطلاع وروح التهكم . وقد أخذ عنه هكسلى منهجه فى الرواية ، فلم يكن فى يوم من الأيام روائياً بالمعنى الصحيح . إنما هو رجل واسع الاطلاع متهكم من الناس ، وله قدرة عظيمة على كتابة القصة القصيرة

ولكنه حينما يحاول القصة الطويلة يتخذ من خياله الروائي وسيلة لبث آرائه ومعتقداته .

وهو كاتب متنوع المواهب متنوع الموضوعات . يقول عنه أخوه (جوليان هكسلى) العالم المشهور إنه الرجل الوحيد الذى يحمل معه دائرة المعارف البريطانية حينما يقوم برحلة طويلة أو يطوف حول العالم . ولكنه – برغم اطلاعه الواسع – لا يقتصر عند حد النظر . بل يتعداه إلى العمل . يستمتع بالفكر كما يستمتع بالحس . فهو كثير الإدمان فى القراءة . ولكنه رجل اجتماعى حى . وقل من الناس من يجمع مثله بين هاتين الحلتين .

وفى مجموعة قصصه التى جمعها تحت عنوان « السجن » وفى روايته « الكروم الأصفر » نتبين قدرته العظيمة على السخرية من المتكبرين والأدعياء . ورواياته مليئة بالصور الإنسانية التى تتميز بالتهكم المرح – وقد خص بسخريته أبناء الطبقة الراقية فأثار على نفسه سخطهم . ولكنه لم يعبأ بهم ولم يكف عن الضحك منهم . وفى روايته « الكروم الأصفر » يعرض تلك المشكلة الكبرى التى حاول أن يحلها فى كل ما كتب . ووردت فى هذه الرواية العبارة الآتية : « يدخل المرء هذه الدنيا مزوداً بآراء مجهزة عن كل شيء . وله فلسفة يحاول أن يخضع لها الحياة . فى حين أنه كان من الواجب أن يحيا أولا ثم يحاول بعد ذلك أن يلائم بين فلسفته وبين الحياة كما عرفها . إن الحياة والحقائق والأشياء معقدة تعقيداً شديداً . مع أن الآراء – مهما تعسرت – تخدعنا ببساطتها . كل شيء غامض مضطرب فى عالم الحياة . وكل شيء واضح فى عالم الآراء . فهل من العجب بعد هذا أن يكون الرجل منا بائساً فى حياته تعساً ؟ » .

ويتضح لنا من هذا أن هكسلى لا يحب أن يتشبث بالمبادئ والأصول وقواعد العلم . وإنما يقيم وزناً كبيراً للمعارف العملية وتجارب الحياة . كان هكسلى من رجال الفكر . وهو يفخر بذلك . ولكنه – برغم هذا – كان قادراً . بل متحمساً . على أن يستفيد من الخبرة والتجربة .

وصل إلى لندن بعدما أتم دراسته الجامعية ورأسه مفعم بالنظريات . ثم أحس شيئاً من القلق . ولم يطمئن إلى نظرياته كل الاطمئنان . وأدرك أنها لا تعالج مشكلات الحياة الكبرى . فتمم الرأى بالخبرة والعلم بالتجربة . أدرك أن حجرة المعلم لها جمال البساطة ، ولكن بالأرض والسماء كنوزاً غنية من المعارف لا تخضع لأى نظام فلسفى . ولا يحلم بها رجال الفكر . أدرك هكسلى بعد قدومه إلى لندن أن آراءه لا تقنعه كل الإقناع . واشتغل بالصحافة . ورأى عن كثب سلوك الرجال والنساء . وكيف تسير الأمور . فتعلم ألوف الأشياء التى لم يتطرق إليها منهج الجامعة فجمع هكسلى بين الثقافة النظرية والخبرة العملية .

وهكسلى من أبناء الطبقة المتوسطة . لا هو بالغنى الذى يتوفر له الفراغ ولا بالمعدم الذى يشغل وقته كله بكسب القوت . وقد تأثر بهذا الوضع الاجتماعى فى أدبه فسخر من أبناء الطبقة الرفيعة . كما عبر عن تقززه واشمئزازه من الفقر المدقع . وإن كان يعطف على الفقراء . وانتهى هكسلى إلى شيء من اليأس لا يرى نفعاً فى أى شيء .

ثم مل النقد والسخرية وانصرف إلى التفكير فى مستقبل العلم والعلماء . فكتب من بين ما كتب رواية العالم الطريف التى سبقت الإشارة إليها .

عرض لكتاب العالم الطريف

فى هذا الكتاب يعبر هكسلى عن خوفه من سيطرة العلم على حياة الناس . ولعله من بين الكتاب الأحياء جميعاً الكاتب الوحيد الذى يستطيع أن يصور نتائج العلم بجرأة ووضوح . وهو فى هذا الكتاب عالم وشاعر

يرسم لنا صورة بشعة يتقزز منها القارئ كما تقزز منها الكاتب .

فى هذا الكتاب يتخيل هكسلى أن العلم سوف يصل بنا إلى حد الاستغناء عن الزواج وتكوين الأجنة فى القوارير بطريقة علمية بدلا من تكوينها فى الأرحام . والأطفال — بحكم تركيبهم الكيمائى — طبقات خمس : أ ، ب ، ج ، د ، ه . وكل طبقة تعد إعداداً خاصاً يلائم تكوينها الجثمانى واستعدادها العقلى ، وعليها أن تؤدى فى الحياة عملا معيناً لا تغيره ولا تحيد عنه . وبين أبناء الطبقة الواحدة تشابه كبير فى الخلق والخُلق ، حتى إن الفرد تكاد تنعدم شخصيته انعداماً باتاً . العالم الجديد ينكر الفردية والاختلاف الشخصى والتقلقل من حال إلى حال . وشعاره الذى يطالعك به الكاتب فى الفصل الأول من الكتاب هو « الجماعة ، والتشابه ، والاستقرار » . والعالم الجديد تهمه السعادة أكثر مما تهمه المعرفة . وهى سعادة آلية بحت لا توجهها الميول الشخصية وإنما تفرض على النفوس فرضاً .

إذا أردت شيئاً فى العالم الجديد فأنت لا تفكر فيه ولا تسعى إليه ، وإنما يكفيك أن تضغط على زر أو تدير مقبضاً — كما يقول هكسلى — ليكون لك ما تريد . وليس من شك فى أن هذه الحياة — رغم يسرها الشديد — تدعو إلى الملل ، كما تؤدى إلى اهمال الفنون الرفيعة والشعور الدينى ، والروح العلمية الصحيحة التى تهتم باكتشاف أسرار الطبيعة أكثر مما تهتم بإسعاد الإنسان وراحتـــه .

كل هذه الآراء بسطها هكسلى فى قصة « العالم الطريف » وهى ليست قصة بالمعنى المألوف ، فهى تنعدم فيها العقدة أو تكاد ، ولا تأبه بتحليل الشخصيات وإنما هى قصة أساسها علمى ، تهتم بشرح الآراء وتحليل الأفكار ، وبنقد الحضارة الإنسانية من أساسها . وكثيراً ما يرسل الكاتب فيها نفسه على سجيتها ، لا يتقيد بترتيب معين أو منطق خاص ، يدون الأفكار وفقاً لتواردها فى ذهنه ، فيجمع بين المتناقضات ويؤلف بين القريب والبعيد ، والعلوى والسفلى فى أسطر قلائل ، ويؤدى به هذا أحياناً إلى شىء من الغموض .

فى العالم الجديد يستطيع الإنسان أن يتحكم فى تربية الأطفال بالتكرار والإيحاء فنصوغهم كيفما نشاء ، ونرغبهم فى هذا ونبغضهم فى ذاك ، بربط ما نريد بشىء مستحب ، وما لا نريد بشىء كريه ترابطاً نفسانياً .

وفى هذا العالم الجديد الذى تفرخ فيه الأطفال فى المعامل يلجأ النساء إلى استعمال موانع الحمل ويتحررن فى سلوكهن الجنسى ما دامت روابط الأسرة والأطفال قد انحلت نهائياً .

ولما كان عالم الواقع كثيراً ما يسبب للمرء ضيقاً لا مفر له منه فإن العالم الجديد يخترع عقاراً اسمه « السوما » يتعاطاه المرء فيسبح فى عالم الأحلام ويهرب من حقائق هذا العالم الذى نعيش فيه .

وكذلك يصبح الموت حدثاً عادياً فى حياة الإنسان ينتقل إليه من الحياة على أنغام الموسيقى دونما ألم أو هلع .

ويتصور هكسلى فى قصته عالماً آخر إلى جوار هذه الدنيا الجديدة ، يصفه بالوحشية والهمجية ، لأن أهله يعيشون على المبادئ والعادات القديمة — وهى مبادئنا نحن وعاداتنا التى نؤمن بها ونمارسها اليوم ، كالزواج والحب وتربية الأطفال فى البيوت .

وأخيراً يصور هكسلى النزاع بين القديم والجديد فى صورة صراع ذهنى شديد ينشب فى نفس شاب من منطقة المتوحشين يزور هذا العالم الطريف فيتقزز منه وتشمئز نفسه ويهرب منه فى عزلة يكفر فيها عما لحقه من دنس بتعذيب نفسه حتى الموت . وبهذا تنهزم المدنية التى نعيشها أمام العالم الجديد الذى يقوم على أسس علمية بحت .

ونقدى لهذا الكتاب — بل نقدى لأكثر ما كتب هكسلى — أنه سلبى ، أى أن الكاتب يسخر ويتقزز

دون أن يقدم لنا حلا جديداً لمشكلة الحياة . فهو يهدم ولا يبنى . إذا ذهب إلى دار الصور « السينما » شاهد قصصاً ينفر منها الذوق السليم . والجمهور المحتشد فى دار الصور هو فى عينيه جمع من الناس بليد الحس غير مرهف فى شعوره ، ضعيف العقل ، مخدوع فى نفسه أكبر خداع . وإن قرأ الكتب لم يجد فيها ما يستحق بذل الوقت والجهد . وإن رحل إلى بلد جديد لم يجد أهله خيراً من أهل البلد الذى رحل عنه . وإن بحث فى السياسة وجدها فاسدة ، وفى الأخلاق الفاها دنسة . وفى الروحية لم يجدها سوى مجرد « انتقال أفكار » أو تلباثى . وفى مملكة الحيوان رآها تأكل وتتناسل وتتكاثر بغير فهم أو إدراك . وهكذا الأمر فيما يتعلق بالمدينة الفاضلة العلمية ، فهى ليست إلا خيال فئة من العلماء تمتلىء رؤوسهم بالتفكير المادى ، وتخلو قلوبهم من شعلة الروح .

ولكنا نلمس من خلال الحوادث التى تقع فى القصة أن هكسلى ينادى بالعودة إلى بساطة العيش وإلى الأمومة الصحيحة ، وإلى الأطفال ترعاهم أمهاتهم ، وإلى الريف الذى لم يلوث بالعلم والمادة — ولكن كيف السبيل إلى ذلك وتقدم العلم المطرد يهددنا كل يوم ؟ كيف يمكن للإنسان أن يعيش فى مجتمع أقل « كمالا » ولكنه « أكثر حرية » ؟

ظل هكسلى عدة سنوات يفكر فى الإجابة عن هذا السؤال حتى استطاع أخيراً فى هذا العام ١٩٦٢ أن يخرج قصة جديدة عنوانها « الجزيرة » وهى صورة لعالم آخر ومجتمع مختلف يعيش فى جزيرة « بالا » إحدى جزر المحيط الهادى . وفى هذه الجزيرة لا يستخدم العلم — كما استخدم فى « العالم الطريف » — فى اطراد التقدم المادى الذى لا يفسح للروحية مجالا . ذلك لأن الهدف فى « بالا » يختلف عنه فى « العالم الطريف » فهو فى الجزيرة تحرير الأفراد ، وفى العالم الجديد السيطرة عليهم والتحكم فيهم .

ويتصور هكسلى فى « الجزيرة » أن الحيل الآلية عينها — مع قليل من التحوير — التى جعلت من « العالم الطريف » جحيما يمكن أن تجعل « الجزيرة » نعيما . فأهل « بالا » — كأهل العالم الطريف — يمارسون تثبيت الآراء فى الأذهان بطرق الإيحاء العلمية ، ويعتقدون فى تحديد النسل ، وفى التحرر الجنسى من غير خجل ، وأطفالهم يخضعون لعمليات التكييف منذ الصغر ، ولا يتقيد الواحد منهم بأم بعينها أو أب بعينه طوال حياته إلا إن كان معهما سعيداً . بل يستطيع أن يتنقل من أسرة إلى أسرة حتى يجد راحته وطمأنينته . كما أن الوظائف توزع طبقاً للقدرات العقلية والبدنية . وهناك المخدر الذى يتناوله الناس ويؤثر فى إدراكهم ويبعدهم فى شبه إجازة من عالم الواقع . غير أن هذا المخدر — ويطلق عليه هكسلى اسم « موكشا » — لا يضعف الإدراك كما كانت تفعل « السوما » فى العالم الطريف ، بل يشحذه ويضاعف من القدرة على التنبه عند من يتعاطاه .

وتثير جزيرة النعيم هذه حسد البلدان المجاورة وعداوتها . وبخاصة لكثرة ما فيها من حقول البترول . وتدبر المؤامرة للاستيلاء على بالا ، ثم تبدأ حوادث القصة فى التتابع حتى يصل إلى أرض الجزيرة أحد أفراد المؤامرة ، وهو صحافى يعرف باسم « فارنابى » ، يقوم برحلة بحرية فتتحطم سفينته ويلقى به اليم على شاطىء الجزيرة .

ويتعرف فارنابى إلى فلسفة أهل بالا وطرق معيشتهم ، فيشك فى كل ما لديه من قيم أتى بها من عالم الحضارة — عالمنا — وبالقيم الجديدة التى يجدها فارنابى شائعة بين أهل الجزيرة يأمل فى إنقاذ المدنية — مدنيتنا — مما تعانى .

وأود أن أختم هذه العجالة بإيراد بعض مقتطفات من هكسلى أقتبسها من كتابه « العالم الطريف » الذى نقلته إلى اللغة العربية .

يقول أحد سكان العالم الطريف معبراً عن وجهة النظر المتطرفة فى نقد نظام البيت وحياة الأسرة :

— البيت وما أدراك ما البيت : هو بضع حجرات صغيرة ، يزدحم إلى حد الاختناق بساكنيه ، وهم رجل ، وامرأة تلد بين الحين والحين ، وثلة من البنين والبنات من مختلف الأعمار . الهواء فيه منعدم ، والفضاء منعدم . كأنه سجن قذر ، ينتشر فيه الظلام والمرض والروائح الكريهة . . . .

والبيت قذر من الوجهة النفسية كما هو قذر من الوجهة المادية . فهو من الوجهة النفسية أشبه ما يكون بجحر الأرانب أو كومة القاذورات ، الحياة فيه مكدسة أشد التكديس ، ولذا يكثر فيه الاحتكاك وتضطرم العواطف . وما أكثر ما ينشب بين أعضاء الأسرة من تقارب خانق وعلاقات خطرة جنونية فاسدة . والأم تحنو على أطفالها (وأقول أطفالها هى) كالمجنونة . إنها تحنو عليهم كما تحنو الهرة على الهريرات . ولكنها هرة تستطيع الكلام ، وتستطيع أن تقول وتكرر قولها : ولدى ، ولدى ، هيه يا ولدى . . . .

* * *

وفى الفصول الأخيرة من الكتاب ينتقل شاب من أبناء منطقة المتوحشين ، منطقة العالم القديم — عالمنا — إلى العالم الجديد ويلتقى ببعض أفراده المسئولين عن الاحتفاظ بنظامه ، وتدور بينه وبينهم محاورات ، وأحاديث يستشف منها القارئ اختلاف وجهات النظر . وفيما يلى جانب من هذه المحادثات :

يسأل الشاب المتوحش : لماذا لا تبيحون قراءة شكسبير ؟

— لأنه قديم ، ونحن هنا لا ننتفع بالأشياء القديمة .

— حتى إن كانت جميلة ؟

— وبخاصة إن كانت جميلة . فالجمال جذاب ، ونحن لا نحب أن ينجذب الناس إلى الأشياء القديمة . إنما نريدهم أن يحبوا الأشياء الجديدة .

— لكن الأشياء الجديدة مملة سخيفة ، كتلك المسرحيات (يشير إلى المسرح فى العالم الطريف) التى لا ترى فيها سوى الطائرات المحلقة والتى تحس فيها بقبلات الناس — وقطب جبينه عابساً ثم قال : أولئك قردة وماعز . ولم يجد غير هذه الألفاظ التى تفوه بها عطيل فى مسرحية شيكسبير أسلوباً للتعبير عن اشمئزازه وكراهيته .

وتمم محدثه مقاطعاً إياه قائلا : أليست هذه على أية حال حيوانات أليفة لطيفة ؟

— لماذا لا يشاهد الناس هنا عطيلا بدلا من هذه المسرحيات ؟

— قلت لك إنهـــا قديمة وهم — فوق ذلك — لا يفقهونها . . .

— وما دام الأمر كذلك فلماذا لا يشهدون شيئاً جديداً يشبه عطيلا ، ويستطيعون إدراكه ؟

— . . . لو كان فعلا شبيهاً بعطيل فلن يفقهه أحد مهما يكن جديداً . ولو كان جديداً فلا يمكن أن يشبه عطيلا .

— لماذا ؟

— لأن عالمنا يختلف عن عالم عطيـــل . إنك لا تستطيع أن تصنع السيارات الشعبية بغير صلب ، وكذلك لن تستطيع أن تكتب المآسى بغير قلق اجتماعى . والعالم اليوم مستقر والناس سعداء ، يظفرون بما يريدون ، ولا يريدون قط ما لا يستطيعون الظفر به . إنهم أغنياء ، آمنون ، لا يمرضون قط ولا يخشون الموت . ينعمون بجهلهم العواطف والشيخوخة ، لا يرزءون بالأمهات والآباء ، ليست لهم زوجات ولا أطفال ولا عاشقون يحبونهم حباً جماً . وقد تكيفوا بحيث لا يسعهم فعلا إلا أن يسلكوا كما ينبغى لهم أن يفعلوا . وإذا ساء أمر من الأمور فهناك « السوما » التى قذفت بها من النافذة باسم الحرية أيها الشاب المتوحش . ثم ضحك وقال : نعم الحرية ! لقد كنت تحسب أن

الدالات (الأفراد من حرف د) تعرف ما هى !
والآن تريدهم أن يفهموا « عطيلا » يا بنى العزيز !

— ولكن « عطيلا » — برغم ذلك — مسرحية جميلة : إنها خير من تلك الصور التى تشاهدونها وتحسونها (هذه هى السينما الجديدة) .

— بالطبع هى كذلك . بيد أن ذلك هو الثمن الذى ندفعه فى سبيل الاستقرار . ليس أمامك إلا أن تختار أحد أمرين : إما السعادة . وإما ما تعود الناس أن يسموه الفنون الرفيعة . ولقد ضحينا بالفنون الرفيعة ، واستبدلنا بها الصور المحسة (السينما الجديدة) وأرغن العطور (هذه آلة جديدة تنوح منها العطور المتنوعة فى تناغم وانسجام ترتاح له الأنوف التى تشمها) .

— ولكنهما لا يعنيان شيئاً .

— إنهما يعنيان نفسهما . ويعنيان للمستمعين كثيراً من الإحساسات المستحبة . . . ونحن نصنع القطع الفنية الجديدة من لا شىء سوى مجرد الإحساس المباشر .

— ما أشنع ذلك !

— إن الأمر يبدو لك كذلك من غير شك . لأن السعادة الواقعية — سعادتنا — لا تبعث فى النفس متعة شبيهة بتلك التى يستمدها المرء حينما يحاول أن يلتمسها عوضاً عن أسباب الشقاء . وليس الاستقرار بالطبع جذاباً كعدم الاستقرار . وليس فى القناعة ما يبهر العين مثل النضال الشديد فى وجه الكوارث ، وليس فيها ما يخطف البصر مثل الصمود فى وجه الإغراء ، أو الهزيمة المنكرة أمام الشك والعاطفة . إن السعادة لا تكون عظيمة إطلاقاً .

* * *

وفى مجال الحديث عن تقسيم المجتمع طبقات يقول الشاب المتوحش :

— لماذا لا تصنعون الناس جميعاً من طراز « أ » وهم فى دور التكوين ؟

— لأننا لا نريد الهلاك . نحن نعتقد فى السعادة والاستقرار . وإذا كان المجتمع بأسره من طراز « أ » فلا يمكن إلا أن يكون عديم الاستقرار شقياً . تصور مصنعاً كل عماله من « أ » — أى من أفراد مستقلين لا صلة بين أحدهم والآخر . من سلالة طيبة . وقد تكيفوا على القدرة (فى حدود معينة) على الاختيار وعلى الاضطلاع بالتبعات . تصور ذلك !

وحاول الشاب أن يتصور . ولكنه لم يستطع .

— إنه عبث باطل . إن الرجل إذا أفرغ من القارورة على أنه من « أ » وإذا تكيف على طراز « أ » يجن إذا أرغم على أداء عمل « هـ » من أنصاف المعتوهين . إما أن يجن أو يشرع فى تحطيم الأدوات . إن « الألفات» يمكن أن ينسجموا مع المجتمع كل الانسجام — ولكن على شريطة أن يقوموا بعمل « أ » . ولا يقوم بتضحيات « هـ » إلا رجل من طراز « هـ » وذلك لسبب معقول وهو أنه لا يرى أنها تضحيات . إنما هو العمل الذى يتطلب منه أيسر مجهود . لقد مد له تكييفه قضباناً يسير عليها ، ولا يسعه إلا أن يتابعها ، فقد قضى بذلك عليه . إنه حتى بعد التفريغ من القارورة يبقى كأنه لا يزال بداخلها محتفظاً بصفاته الأصيلة . . . إن كلامنا بالطبع يسير فى حياته وكأنه بداخل قارورة . فإن كان من « أ » فالقارورة ضخمة نسبياً ، يعانى صاحبها ألماً ممضاً إذا انحصر فى نطاق ضيق . . . وقد كانت تجربة قبرص دليلا عملياً يؤيد هذه النظرية .

— أى تجربة هذه ؟

— تستطيع إن شئت أن تسميها تجربة فى وضع الأفراد فى غير قواريرهم . وكان بدؤها فى عام ٤٧٣ بعد فورد (وهذا بالتاريخ الجديد يماثل قولنا بعد الميلاد) . فى ذلك التاريخ أبعد المراقبون عن قبرص كل سكانها الأحياء ، وأعادوا تعميرها بطائفة من اثنين وعشرين ألفاً من طراز « أ » أعدوا إعداداً خاصاً . وسلمت لهم المعدات الزراعية والصناعية ، وتركوا لإدارة شئونهم بأنفسهم ، فحققت النتيجة كل

النبوءات النظرية بتمامها . فلم تفلح الأرض فلاحة صحيحة . وعم الإضراب جميع المصانع ، ولم تراع القوانين وعصيت جميع الأوامر . وأخذ كل امرئ خص بعمل وضيع يدبر الدسائس بغير انقطاع كي يصل إلى الوظائف العليا . ولم يفتأ أصحاب الوظائف العليا يديرون الدسائس المضادة مهما كلفهم ذلك كي يبقوا في مراكزهم . فاشتعلت بينهم في أقل من ست سنوات حرب أهلية من الدرجة الأولى . وبعد ما في تسعة عشر من اثنين وعشرين ألفاً ، تقدم الأحياء الباقون إلى المراقبين العالميين بطلب إجماعي يلتمسون منهم استئناف حكم الجزيرة ، فلبى المراقبون الطلب ، وكانت تلك نهاية جماعة (الألفات) الوحيدة التي شهدها العالم .

فتنهد الشاب تنهداً عميقاً .

ثم قال المتحدث : إن السكان الملائمين يصاغون على نسق الجبل الجليدي — تسعة أعشاره تحت سطح الماء ، والعشر فوقه .

— وهل هم سعداء تحت سطح الماء ؟

— أسعد منهم فوقه . . .

— برغم ما يقومون به من عمل مريع ؟

— مريع إنهم لا يجدونه كذلك . بل إنهم — على العكس من ذلك — يحبونه . إنه خفيف وسهل كعمل الأطفال ، لا يجهد العقل أو العضل ، سبع ساعات ونصف في عمل لا ينهك ، يعقبها مقرر السوما والألعاب والاتصال الجنسي الحر ودور الصور المحسة . ماذا يريدون أكثر من ذلك ؟ ثم قال : نعم إنهم قد يطلبون ساعات أقل ، ونستطيع بالطبع أن نستجيب لهم في ذلك . ومن اليسير جداً — من الناحية الفنية — أن نقلل ساعات العمل لجميع أبناء الطبقات الدنيا إلى ثلاث أو أربع كل يوم . ولكن هل تزيد بذلك سعادتهم ؟ كلا . وقد أجريت التجربة منذ أكثر من قرن ونصف ، فإن كل سكان أيرلنده كانوا يعملون أربع ساعات في اليوم الواحد ، فماذا كانت النتيجة ؟ القلق وزيادة استهلاك السوما زيادة عظمى . ذلك كل ما حدث . وكانت الساعات الثلاث والنصف التي انضمت إلى أوقات الفراغ أبعد ما تكون عن جلب السعادة لهم ، حتى وجد الناس أنفسهم مضطرين إلى الاستئجاز منها . ومكتب المخترعات مفعم بالخطط التي يمكن أن تتبع لتوفير العمال . وهناك الألوف منها . وإني لأعجب لماذا لا نضعها موضع التنفيذ ؟ من أجل العمال أنفسهم . فإن إصابتهم بزيادة الفراغ قسوة شديدة . وكذلك الأمر في الزراعة . إننا نستطيع أن نصنع كل لقمة من الطعام إن أردنا ، ولكنا لا نفعل ، فنحن نؤثر أن نبقي ثلث السكان في الأرض ، وذلك لمصلحتهم — لأن استخراج الطعام من الأرض يستغرق وقتاً أطول من استخراجه في المصنع . ثم عندنا فوق ذلك الاستقرار الذي لا بد لنا من مراعاته . إننا لا نحب التغيير ، فإن كل تغيير يهدد الاستقرار . وذلك سبب آخر يحفزنا على الحرص عند تطبيق المخترعات الحديثة . فإن كل كشف جديد في العلوم البحتة قد يكون هداماً . فالعلم نفسه لا بد أن يعالج أحياناً على أنه قد يكون عدواً للناس . نعم حتى العلم . . . نعم ذلك شرط آخر من شروط الاستقرار . ليس الفن وحده هو الذي لا يتفق والسعادة ، إنما العلم كذلك . إنه خطر ، ولا بد لنا من سلسلته وتكميمه بحرص شديد . . . فنحن لا نسمح للعلم أن يعالج غير المشكلات المباشرة في اللحظة الراهنة ، أما ما عدا ذلك من بحوث فنحن نقاومها بكل شدة . وإني لأعجب حين أقرأ ما كان الناس في عهد فورد يكتبون عن التقدم العلمي . يظهر أنهم تصوروا أنه يمكن أن يسير إلى ما لا نهاية بغض النظر عن كل شيء آخر . كانت المعرفة هي الخير كل الخير ، وكانت للحقيقة أغلى القيم . وكل ما عدا ذلك ثانوي قليل الأهمية . نعم إن الآراء قد بدأت تتغير حتى في ذلك الحين . وبذل فورد بنفسه جهداً كبيراً في نقل الاهتمام

من الحق والجمال إلى الراحة والسعادة . واقتضى الإنتاج الكبير هذا الانتقال . إن السعادة العامة تجعل العجلات دائمة الدوران . أما الحق والجمال فلا يستطيعان . وبالطبع كلما استولت الجماهير على السلطة السياسية كانت بالسعادة أكثر اهتماماً منها بالحق والجمال . ومع ذلك بقى البحث العلمى المطلق مباحاً بالرغم من كل شىء . وما برح الناس يتحدثون عن الحق والجمال كأنهما أعظم الخير . وبقى الأمر كذلك حتى حرب السنوات التسع . عندئذ استبدلوا بالنغمة القديمة نغمة جديدة . ما الفائدة من الحق والجمال أو المعرفة إذا كانت القنابل المحرقة ترتفع حولك من جميع الجهات ؟ وكان ذلك بدء السيطرة على العلم — بعد حرب السنوات التسع . حينئذ استعد الناس لقبول السيطرة حتى على شهواتهم . وبذلوا كل نفيس فى سبيل الحياة الهادئة الوادعة . ومن ذلك التاريخ لم نفتر عن السيطرة على كل شىء . ولم يكن ذلك بالطبع من مصلحة الحق . ولكنه كان فى مصلحة السعادة . إنك لا تحصل على شىء بغير مقابل . فكان لا بد من دفع الثمن للسعادة .

قال الشاب المتوحش : الفن والعلم — الظاهر أنكم دفعتم ثمناً غالياً جداً لسعادتكم . وهل هناك شىء آخر ؟

— نعم ، الدين بالطبع . فقد كان هناك شىء اسمه الله قبل حرب السنوات التسع . وقد نسيت أن أذكر لك ذلك ، وأظنك تعرف كل شىء عن الله .

عندى الكتاب المقدس وكثير من كتب الدين ، وعندى أيضاً كتب الأدب المكشوف . المجموعة الأولى فى الخزائن بعيدة عن الأنظار ، والمجموعة الثانية فوق الرفوف .

— ولكن إن كنت تعرف الله فلماذا لا تعرّف به قومك ، وتخرج لهم كتبه ؟

— لنفس السبب الذى لا نقدم لهم من أجله « عطيلا » — هى كتب قديمة . وهى عن الإله الذى عرف منذ مئات السنين ، وليست عن إله اليوم .

— ولكن الله لا يتغير

— غير أن الرجال يتغيرون .

— وكيف تتغير الحقيقة بذلك ؟

— إنها تتغير كل التغيير .

....

— إذن فأنت لا تعتقد فى وجود الله !

— كلا . ربما كان هناك إله .

— إذن فلماذا . . . ؟

— إنه يظهر على صور مختلفة لمختلف الأفراد . كان يظهر فى الأزمنة السابقة للعصر الحديث ذلك الكائن الموصوف فى هذه الكتب المقدسة ، أما الآن . .

— كيف يظهر نفسه الآن ؟

— إنه يظهر كأنه غائب ، أو كأنه لا وجود البتة له .

— هذا خطؤكم .

— بل قل إنه خطأ المدنية . إن الله لا يتفق والآلات والطب العلمى والسعادة العالمية ولا بد من الاختيار ، وقد اختارت حضارتنا الآلات والطب والسعادة . لذا أرانى مضطراً إلى الاحتفاظ بهذه الكتب فى خزانة موصدة . إنها تجافى الذوق ، ويصدم الناس لو . . .

— ولكن أليس من الطبيعى أن يشعر المرء بوجود الله ؟

— . . . إن الناس يعتقدون فى الله لأنهم تكيفوا على العقيدة فيه .

— إنى أرى أنه من الطبيعى — بالرغم من ذلك — أن يعتقد المرء فى الله أثناء الوحدة — الوحدة المطلقة ، فى ظلمة الليل ، وهو يفكر فى الموت . . .

— ولكن الناس لا يكونون اليوم قط فى وحدة . إننا نجعلهم يمقتون العزلة ، ونرتب حياتهم حتى يكاد أن يستحيل عليهم أن يجدوها .

....

— لكن الله هو السبب فى كل ما هو نبيل وجميل وباسل . لو كان لديكم إله . . .

— صديقى الشاب العزيز ، إن الحضارة ليست قط بحاجة إلى النبل أو البسالة ، إنما هذه الأشياء من أعراض العجز السياسى . أما فى الجماعة المنظمة تنظيما صحيحاً — كجماعتنا — فإن الفرصة لا تتاح للمرء لكى يكون نبيلا أو باسلا . ولا بد أن تتزعزع أركان المجتمع قبل أن يوجد الظرف الذى يدعو إلى ذلك . إن من الجلى أن النبل والبسالة لها مغزاهما فى مجتمع يضطرم بالحروب ، وينقسم ولايات ، به أسباب للإغراء لا بد من مقاومتها ، وأشياء عزيزة يحارب المرء من أجلها ويدفع عنها . ولكن ليست هناك فى الوقت الحاضر حروب . ونحن نحرص أشد الحرص ألا يغالى المرء فى حب شخص بعينه ، ولا ينقسم عالمنا إلى ولايات . وكل امرئ ينشأ على العجز عن التخلص مما ينبغى له أن يفعل . وما ينبغى للمرء أن يعمله يدخل السرور إلى نفسه . وكثير من الدوافع الطبيعية تجد لها متنفساً ومخرجاً . فلم تبق هناك فى الواقع أسباب للإغراء على المرء أن يقاومها . وإذا حدث — بالصدفة العمياء — أمر لا يسر ، فهناك السوما دائماً تعطيك إجازة من الحقائق ، وهناك السوما دائماً تهدئ من ثائرة غضبك ، وتوفق بينك وبين أعدائك وتجعلك صبوراً شديد الاحتمال . كان الإنسان فى الماضى لا يستطيع أن يحقق هذه الأشياء إلا بالجهد الشاق وبعد سنوات من التدريب الخلقى العسير . أما الآن فما عليك إلا أن تبلع قرصين أو ثلاثة زنة الواحد منها نصف جرام فينتهى كل شىء . يستطيع كل امرئ اليوم أن يكون فاضلا ، ويستطيع أن يحمل على الأقل نصف أخلاقه الطيبة فى زجاجة . المسيحية بغير دموع : تلك هى السوما .

— ولكن الدموع ضرورة لازمة . ألست تذكر قول « عطيل » : إذا كانت كل عاصفة يعقبها هذا الهدوء ، فرحباً بالرياح تهب حتى توقظ الموتى ؟ وقد اعتاد أحد شيوخ الهنود أن يقص علينا قصة عن فتاة متساكى : قال إن الشبان الذين أرادوا الزواج منها كان عليهم أن يضربوا فى الحديقة بالفأس صباحاً كاملا . وقد تحسب ذلك يسيراً ، ولكن أذكر أنه كان هناك ذباب وبعوض وسحرة . وأكثر الشبان لا يستطيع أن يحتمل العض واللدغ . ومن استطاع فله الفتاة .

— هذا شىء فاتن . لكنك فى البلدان المتحضرة تستطيع أن تحصل على البنات دون أن تضرب لهن بالفؤوس . وليس هناك ذباب أو بعوض يلدغك . فقد تخلصنا منها جميعاً منذ قرون .

— نعم لقد تخلصتم منها ، وهذا شأنكم فى كل بيت . تتخلصون من كل ما لا يسر بدلا من أن تتعلموا احتماله . وسواء كان من الأشرف للمرء أن يحتمل آلام الحظ العاثر أو أن يتسلح ضد الكوارث ويقاومها حتى يقضى عليها ... فإنكم لا تفعلون هذا ولا ذاك . لا تعانون ولا تعارضون . إنكم تكتفون بمحو أسباب الألم — وما أيسر ذلك . . . إن ما تحتاجون إليه هو شىء يستدر الدموع تغيرون به هذه الحال التى أنتم عليها ، ولست أرى هنا شيئاً له قيمة تذكر .

....

— بالعقاقير الصناعية نحصل على القوة النفسية التى يمكن أن تنجم عن قتل « دزدمونا » أو الجريمة التى ارتكبها عطيل ، دون أن نتعرض لما لابسها من مضايقات .

— لكنى أحب المضايقات .

— نحن لا نحبها . ونؤثر أن نؤدى أعمالنا مع الراحة .

— لكنى لا أحب الراحة . أريد الله ، وأريد الشعر ، وأريد أن أركب الأخطار ، وأريد الحرية وأريد الخير ، وأريد الخطيئة .

— إنك فى الواقع تطالب بحقك فى أن تكون غير سعيد .

— ليكن ذلك . إننى أطالب بحقى فى أن أكون غير سعيد .

— ولست بحاجة إلى أن أذكرك بحقك فى الشيخوخة والقبح والعجز الجنسى ، وبحقك فى أن تصاب بالزهرى والسرطان وحقك فى قلة الطعام ، وحقك فى وباء القمل ، وحقك فى أن تعيش فى خوف دائم مما عساه يحدث فى الغد وحقك فى الإصابة بالتيفود ، وحقك فى أن تعانى العذاب من ضروب الآلام المختلفة التى لا توصف .

— إنى أطالب بذلك كله .

* * *

بهذا الأسلوب التهكمى يسخر اولدس هكسلى من المدائن الفاضلة التى تقوم على أساس العلم ومن العوالم المثلى التى تنشأ على أساس من العقل المطلق الذى لا تخفف من جفائه عاطفة أو شعور . وينذر الإنسانية من مواصلة السير فى سبيل التقدم الذى يقضى على كل ما هو عزيز لدينا ونفيس .

ومن ثم فهو يفتتح قصته الجديدة « الجزيرة » التى يصور فيها لوناً جديداً من الحياة يحد من غلواء « العالم الطريف » بهذه العبارة يقتبسها من أرسطو :

« إن المدينة الفاضلة التى نتمنى لأنفسنا العيش فيها ينبغى أن تكون محققة لآمالنا بشرط أن نتجنب فيها المستحيل الذى لا يطاق » .



حيّ بن يقظان لابن طفيل

بقلم
الدكتور عبد الرحمن بدوى
الأستاذ بكلية الآداب - جامعة عين شمس

« حى بن يقظان » قصة رمزية فلسفية تعرض نموّ العقل الموّحّد منذ بداية خلقه حتى وصوله مرتبة الاتحاد بالخالق .

مؤلفها

أما مؤلفها فهو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طُفَيْل القيسى . فكأنه يرجع إذن إلى أصل عربى خاص هو بنو قيس ، قيس بن عيلان ابن مُضَر من العرب المستعربة الشمالية . وينسب أيضاً فيقال : الأندلسى ، والقرطبى ، والأشبيلى ، ويكنى أحياناً - وهو الأقل - أبو جعفر .

ولد فى وادى آش ، وتسمى اليوم Guadix على مسافة ٥٣ كم فى الشمال الشرقى من قرطبة ، قال عنها أبو عبد الله محمد بن عبدالله بن عبد المنعم الحميرى فى « الروض المعطار » (نشرة ليفى پرڤنصال ، القاهرة سنة ١٩٣٧) إنها « مدينة بالأندلس قريبة من غرناطة ، كبيرة خطيرة تطرد حولها المياه والأنهار ، ينحط نهرها من جبل شُكَيْر ، وهو شرقيَّها وهى على ضفته ، ولها عليه أرحاء لاصقة بسورها ، وهى كثيرة التوت والأعناب وأصناف الثمار والزيتون ، والقطن بها كثير ، وكان بها حامات .. » (ص١٩٢) .

ولا نعرف تاريخ ميلاده ، وإنما الأرجح أنه ولد فى السنوات العشر الأولى من القرن الثانى عشر الميلادى ، أى بين سنة ٤٩٥ إلى سنة ٥٠٥ هجرية) .

ولا نعرف أيضاً شيوخه ولا أين تلقى العلم ، غير أن مراكز العلم فى ذلك الوقت كانت على الأخص قرطبة وأشبيلية . غير أن عبد الواحد المراكشى فى كتابه « المعجب فى تلخيص أخبار المغرب » - وهو أوسع مصادرنا عن حياة ابن طفيل - يقول إنه « قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة ، منهم أبوبكر ابن الصائغ المعروف بابن باجة وغيره » . (ص٢٤٠ القاهرة سنة ١٩٤٩) . لكن ابن طفيل نفسه يقول غير ذلك عن ابن باجه ، إذ ذكر صراحة فى « حى بن يقظان » وهو يشير إلى ابن باجه : « فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل (= ابن باجه) ونحن لم نلق شخصه » (ص١٤ من طبعة دمشق سنة١٩٣٥= ص٦٢ من طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢) . وهذا قاطع بأنه لم يكن تلميذاً بالفعل لابن باجه ، وإن كان من غير شك قد تأثر به من الناحية الفلسفية تأثراً بارزاً .

ولا بد أنه قد درس العلوم الدينية ، والفقه

خاصة ، لأن تلميذه البطروجي (راجع Munk : « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » ص ٥١٨) يذكر أن ابن طفيل كان قاضياً . وكذلك درس العلوم العقلية : والطب . وقد مارس مهنة الطب في غرناطة زمناً لا ندرى على التحقيق متى .

واشتغل كاتباً لعامل غرناطة فى تاريخ لا نستطيع تحديده .

وفى سنة ٥٤٩ هـ (سنة ١١٥٤ م) كتب لأبى سعيد ابن عبد المؤمن لما كان والياً على سبتة وطنجة (راجع : « روض القرطاس » لابن أبى زرع ، جـ ١ ، ص١٢٦– ص ١٢٧ نشرة Thornberg))

ولكن الفترة الهامة فى حياة ابن طفيل هى تلك التى أمضاها بحضرة أبى يعقوب يوسف بن أبى محمد عبد المؤمن بن على القيسى ، سلطان الموحِّدين ، وكان عالى الثقافة ، ذا حظ من العلوم العقلية إلى جانب معرفته التامة بأخبار العرب . قال عنه ابن خلكان (جـ ٦ ، ص ١٣٤ . القاهرة سنة ١٩٤٨) : « (كان) أعرف النـــاس كيف تكلمت العرب ، وأحفظهم لأيامها فى الجاهلية والإسلام ، صرف عنايته إلى ذلك ، ولقى فضلاء أشبيلية أيام ولايته ، ويقال إنه كان يحفظ صحيح البخارى . وكان شديد الملوكية ، بعيد الهمة ، سخياً جواداً استغنى الناس فى أيامه ، وكان يحفظ القرآن الكريم مع جملة من الفقه . ثم طمح إلى علم الحكمة ، وبدأ من ذلك بعلم الطب . وجمع من كتب الحكمة شيئاً كثيراً . وكان ممن صحبه من العلماء بهذا الشأن : أبو بكر محمد بن الطفيل... ولم يزل يجمع إليـــه العلماء من كل فن من جميع الأقطار ، ومن جملتهم أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسى » .

ماذا كان يشتغل ابن طفيل بحضرة السلطـــان أبى يعقوب يوسف ؟ ينفرد ابن أبى زرع (« الروض القرطاسى » جـ ١ ص ١٣٥ س ٦ من أسفل ، نشرة Tornberg) من بين المؤرخين بالقول بأن ابن طفيل كان وزيراً لأبى يعقوب يوسف . ومن هنا يشك فى صحة هذا الخبر ، لأنه لا تلميذه البطروجى . ولا سائر المؤرخين الذين أرخوا لدولة أبى يعقوب يوسف قد ذكروا أنه كان من بين وزرائه ابن طفيل .

أما أنه كان طبيبه الأول فهو خبرٌ أكثر تحقيقاً . ولعل طبه واطلاعه على العلوم العقلية هما اللذان قرّباه من السلطان أبى يعقوب مادام هذا كان مشاركاً فى الحكمة مقرِّباً لأهلها . ويظهر أنه نال حظوة كبيرة لديه . وأبلغ شاهد على ذلك أنه هو الذى قدّم ابن رشد إلى السلطان . وتدلّ رواية ابن رشد لهذا التقديم على مدى المكانة العظيمة التى كانت لابن طفيل عند السلطان أبى يعقوب يوسف . وقد رواها عبدالواحد المراكشى فى « المُعْجِب فى تلخيص أخبار المغرب » (ص٢٤٢ وما يليها . القاهرة سنة ١٩٤٩) فقال :

« ولم يزل أبو بكر هذا (ابن طفيل) يجلب إليه (يعنى إلى أبى يعقوب يوسف) العلماء من جميـــع الأقطار ، وينبه عليهم ، ويحضه على إكرامهم والتنويه بهم . وهو الذى نبّهه على أبى الوليد محمد بن أحمد ابن محمد بن رشد . فمنه حينئذ عرفوه . ونبه قَدْرُه عندهم .

« أخبرنى تلميذه الفقيه الأستاذ أبو بكر بندود بن يحيى القرطبى . قال : سمعت الحكيم أبا الوليد (ابن رشد) يقول غير مرة : لما دخلتُ على أمير المؤمنين أبى يعقوب وجدتُه هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما . فأخذ أبو بكر يثنى علىَّ ويذكر بيتى وسلَفى ، ويضم – بفضله – إذ ذلك أشياءَ لا يبلغها قدرى . فكان أول ما فاتحنى به أميرُ المؤمنين – بعد أن سألنى عن اسمى واسم أبى ونسبى – أن قال لى : ما رأْيهم فى السماء – يعنى الفلاسفة – أقديمة

هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف . فأخذت أتعلّل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة . ولم أكن أدري ما قرّر معه ابن طفيل . ففهم أميرُ المؤمنين مني الرَّوْع والحياء . فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاجَ أهل الإسلام عليهم . فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل ينشطني حتى تكلمت . فعرف ما عندي من ذلك . فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب .

وأخبرني تلميذه المتقدم الذكر (أبوبكر بندود بن يحيى القرطبي) عنه قال : استدعاني أبوبكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعتُ اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطو طاليس ، أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه . ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخِّصها ويقرِّب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس ؛ فإن كان فيك فضْل قوة لذلك فافعل . وإني لأرجو أن تفي به ، لمـــا أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة . وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سني واشتغالي بالخدمة وصَرْف عنايتي إلى ماهو أهمّ عندي . قال أبوالوليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس»

وهذه الرواية — وهي صحيحة لأنها منقولة مباشرة من تلميذ ابن رشد — تدل أولا على المكانة العظيمة التي كانت لابن طفيل عند أبي يوسف يعقوب ، وعلى مدى مشاركة هذا في علم الفلسفة ، وعلى الباعث لابن رشد على تلخيص وشرح كتب أرسطوطاليس تلخيصاً وشرحاً سيكون لها في دراســة الفلسفة في أوروبا ابتداء من أول القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر أكبر الأثر .

ويحاول جوتييه (« ابن طفيل : حياته ومؤلفاته» ص ١٢—١٧ . باريس سنة ١٩٠٩) أن يحدّد تاريخ هاتين المقابلتين بين ابن رشد وبين السلطان أبي يعقوب وابن طفيل ، فينتهي إلى أنهما لابد أن تكونا وقعتا في النصف الثاني من سنة ١١٦٨م (٥٦٤ هـ) أو النصف الأول من سنة ١١٦٩ (٥٦٥هـ) وكانت سن ابن رشد ٤٢ سنة . بينما كانت سن ابن طفيل ٦٣ أو ٦٨ سنة .

وظل ابن طفيل في بلاط السلطان أبي يعقوب يوسف ، طبيباً أول ، وربما وزيراً أو ما أشبه هذا ، إلى أن علت سنه فتخلى عن وظيفة الطب لمحميه ابن رشد في سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢م) الذي صار طبيباً أول للسلطان أبي يعقوب يوسف . ولما توفى أبو يعقوب في ١٣ يونية سنة ١١٨٤ م (٧ رجب سنة ٥٨٠ هـ) قام بالأمر بعده ولده أبو يوسف يعقوب ، فأبقى على مكانة ابن طفيل في حضرته كما كان في عهد أبيه ، أعني وزيراً إن صح هذا الخبر . وعلى الأقل من كبار حاشيته .

وتوفى ابن طفيل في سنة ٥٨١ هـ (سنة ١١٨٥ م) في مدينة مراكش ، ودفن هناك ، واشترك السلطان أبو يوسف يعقوب في تشييع جنازته (راجع ابن أبي زرع ، « روض القرطاس » ص ١٣٥ س من أسفل ؛ ابن الخطيب : « مركز الإحاطة » مخطوط المكتبة الأهلية في باريس برقم ٣٣٤٧ ورقة ٣٤٥ في أسفل الهامش) .

مؤلفات ابن طفيل :

كان ابن طفيل شاعراً ؛ وشعره متوسط الجودة ؛ روى طرفاً منه المراكشي في « المعجب » نقلا عن ابنه يحيى (ص ٢٤٠ — ص ٢٤٢ . طبع القاهرة سنة ١٨٤٩) ؛ كذلك نشر له غرسيه غومس قصيدة سياسية في العدد الأول من « مجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد » .

وله مؤلفات فى الطب : ذكر لسان الدين ابن الخطيب (راجع فهرس الغزيرى حـ ٢ ص ٧٦ عمود ٢ س ٣٣ — س ٣٤) أنه ألف كتـــاباً فى الطب فى مجلدين . وذكر ابن أبى أصيبعة أن لابن رشد كتاباً عنوانه : « مراجعات ومباحث بين أبى بكر بن الطفيل وبين ابن رشد فى رسمه للدواء فى كتابه الموسوم بالكليات » (« طبقات لـ الأطباء » حـ ٢ ص ٧٨ س ٤ — س ٥ . نشرة مُلّر ، القاهرة سنة ١٨٨٢ م) . ويذكر لسان الدين ابن الخطيب فى « مركز الإحاطة » (مخطوط پاراى ورقة ٤٤ ب) أن لابن طفيل «أرجوزة فى الطب » .

وله مؤلفات فى الفلك ، يشير ابن رشد إلى أحدها فى شرحه الأوسط على كتاب « الآثار العلوية » لأرسطوطاليس (الترجمة اللاتينية حـ ٥ ورقة ٤٤١ (Arist. Opera, Cum Averrois... Comm. ،ويقول إن ابن طفيل لم يكن راضياً عن نظام بطليموس وإنه اقترح نظاماً جديداً . ويشير تلميـــذه البطروجى إلى هذا أيضاً فى مقدمة كتابه الشهير فى الفلك ، فيقول إن ابن طفيل ذكر له أنه عثر على نظام فلكى وتفسير لحركات الأفلاك على نحو مخالف لما قاله بطليموس ، استغنى فيه عن الدوائر الداخلة والدوائر الخارجة .

بيد أننا نعلم عن هذا النظام الذى قيل إن ابن طفيل ابتدعه وخالف به نظام بطليموس غير هذه الإشارات الغامضة التى لا تدل على شىء واضح . لهذا فمن الخير الإمساك عن كل افتراض فى هذا الصدد والزعم بأنه سبق كوبرنيقوس وجاليليو ، فهـــذا افتراض جزافى ليس له أى أساس .

حى بن يقظان

لم يبق إذن إلا الجانب الفلسفى فى فكر ابن طفيل هو الجدير حقاً بالعناية والتقدير . بيد أنه لم يبق لنا من آثاره فى الفلسفة غير كتاب واحد هو « حى ابن يقظان » .

وقد ذكر عبد الواحد المراكشى أن له رسالة « فى النفس رأيتها بخطه رحمـــه الله . وكان قد صرف عنايته فى آخر عمره إلى العلم الإلهى ونبذ ما سواه » . بيد أن هذه الرسالة فقدت ، وإن كان جوتييه يشكك فى رواية المراكشى هنا ويقول لعله اختلط عليه الأمر فخلط بين رسالة « حى بن يقظان » وبين ما ادعى أنه رسالة فى النفس ، وهى فى الحقيقة « حى بن يقظان » نفسها ولعله لم يقرأ من المخطوط الذى رآه بخط المؤلف غير الفصول المتعلقة بالنفس . بيد أننا لا نرى مع جوتييه هذا الرأى . أولا لأن المراكشى ذكر حى بن يقظان فقال : « فمن رسائله الطبيبات رسالة سماها رسالة حى بن يقظان غرضه فيها بيان مبدأ النوع الإنسانى على مذهبهم ؛ وهى رسالة لطيفة الجرم كبيرة الفائدة فى ذلك الفن » . ولا يقدح فى روايته عدم الدقة فى تلخيص موضوع حى بن يقظان . وثانياً لأن المراكشى ربما رأى هذه الرسالة فى النفس التى بخط المؤلف لدى ابنه الذى كان المراكشى يعرفه معرفة جيدة وعنه روى بعض شعره بمدينة مراكش سنة ٦٠٣ هـ ، ولابد أن يكون ابنه يحيى هذا هو الذى دله على هذه الرسالة ، ولا يمكن طبعاً أن يخطئ الابن فلا يميزها من رسالة « حى بن يقظان » .

بقى إذن أن نعثر عليها ذات يوم ، إن لم تكن قد فقدت إلى غير رجعة !

والمخطوطات المعروفة لرسالة (حى بن يقظان » هى :

١ — مخطوط مكتبة بودلى فى أكسفورد وتاريخ نسخه ٧٠٣ هـ ؛ ورقم ١ : ١٣٣ (٢) .

٢ — مخطوط المكتبة الأهلية فى مدينة الجزائر ، وتاريخ نسخه سنة ١١٨٠ (١٧٦٦ م) .

٣ – مخطوط المتحف البريطانى رقم ٩٧٨ (١٠) .

٤ – مخطوط دار الكتب المصرية ، وقد نسب خطأ إلى ابن سبعين وتحت عنوان « أسرار الحكمة المشرقية » ، ط ١ حـ ٦ ص ٨٨ .

٥ – مخطوط الأسكوريال ، وبه خرم ، وأثرت فيه الرطوبة فتلاصقت أوراقه . وكان الغزيرى « فى فهرست الأسكوريال » قد أخطأ فذكر أنه رسالة فى النفس التى ذكرها المراكشى ، والواقع أنه « حى بن يقظان » بعينه . ورقم فى ط ٢ : ١٩٩ (٣) .

٦ – لاند برج – بريل برقم ٥٣٣ ٥٧٣٢

٧ – تيمور بدار الكتب المصرية برقم ١٩ حكمة منسوباً إلى ابن سبعين تحت عنوان : « مرقاة الزلفى والمشرب الأصفى » .

٨ – تيمور بدار الكتب المصرية برقم ١٤٩ تصوف .

وطبعاته هى :

١ – پوكوك سنة ١٦٧١ فى أكسفورد مع ترجمة لاتينية ؛ طبعة ثانية سنة ١٧٠٠ م ؛

٢ – طبع فى مصر سنة ١٢٩٩ هـ (سنة ١٨٨١– سنة ١٨٨٢ م) أربع مرات إحداها فى مطبعة الوطن فى ٦٠ ص ، والثانية فى مطبعة وادى النيل فى ٤١ ص

٣ – طبع فى إستانبول سنة ١٢٩٩ هـ مرتين .

٤ – وأول نشرة نقدية هى التى قام بها ليون جوتييه Léon Gauthier فى الجزائر سنة ١٩٠٠ فى ١٢٣ صفحة نص عربى + ١٢٢ ترجمة فرنسية ومقدمة فى ١٦ صفحة . ولا تزال حتى الآن أفضل طبعة .

٥ – طبعة فى دمشق سنة ١٩٣٥ فى ١٤١ ص مع مقدمة فى ٣٨ ص للدكتور جميل صليب وكامل عياد وهذه المقدمة تلخيص لكتاب ليون جوتييه عن « ابن طفيل حياته ومؤلفاته » . وقد استعين فيها أيضاً بمخطوط فى مكتبة الشيخ محمة الطنطاوى فى دمشق ، تاريخها ١٢٨٤ عنوانها : « مرقاة الزلفى والمشرب الأصفى » تماماً مثل مخطوط تيمور .

٦ – طبعة فى القاهرة سنة ١٩٥٢ قام بها أحمد أمين ، لكنها أسوأ من الطبعات السالفة بكثير ولم يرجع فيها إلى أى مخطوط .

التراجم :

١ – ترجمة پوكوك إلى اللاتينية مع النص العربى أكسفورد ١٦٧١ ؛

٢ – ترجمة Ashwell إلى الإنجليزية عن الترجمة اللاتينية

٣ – ترجمة Georges Keith إلى الإنجليزية عن الترجمة اللاتينية

٤ – ترجمة Simon Ockley وكان مدرساً للغة العربية فى أكسفورد ، ترجمها إلى الإنجليزية ، لندن سنة ١٧٠٨ م . وأعاد نشر هذه الترجمة E. v. Oyck فى القاهرة سنة ١٩٠٥ . وهذه الترجمة عن النص العربى .

٥ – ترجمة هولندية ، قام بها S. D. B. ، أمستردام سنة ١٦٧٢ .

٦ – ترجمة J. Grory Pritius إلى الألمانية عن الترجمة اللاتينية ، فرنكفرت سنة ١٧٢٦ .

٧ – ترجمة J. G. Eichhon إلى الألمانية ، برلين سنة ١٧٨٢ عن النص العربى .

٨ – ترجمة P. Brönnle إلى الإنجليزية عن النص العربى ، لندن سنة ١٩٠٤ ، وأعاد النظر فيها وطبعها من جديد A. S. Fultor ، لندن سنة ١٩٢٩ . وعن ترجمة برونله ترجمها إلى الألمانية A. M. Heinck فى روستوك سنة ١٩٠٧ .

٩ – وترجمها إلى الأسبانية Pons Brigues ، سرقسطة سنة ١٩٠٠ وذلك عن الأصل العربى .

١٠ – وترجمها أيضاً إلى الإسبانية عن النص العربي أنخل جونثالث بالنثيه Gonzulez Palencia Angel سنة ١٩٣٦

خلاصة « حى بن يقظان »

يتخيل ابن طفيل أن أحداً سأله أن يبثه ما تيسر بثه من أسرار الحكمة الشرقية التي ذكرها ابن سينا ودعا إلى طلبها . وهذا أمرٌ لا يمكن أن يقوم به إلا من وصل إلى رتبة من الكشف تتجلى فيها حقائق الأشياء ذوقاً ، لا على سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالأقيسة وتقدم المقدمات وإنتاج النتائج . والأقدمون من الفلاسفة لم يبلغوا هذه المرتبة ؛ لا ابن باجه الذى دعا إليها ، ولا ابن سينا وإن لمّح إليها ، ولا الفارابى الذى جعل همه فى المنطق ، ولا الغزالى الذى كان يدور حسب الأحوال عند المخاطبين : « يربط فى موضع ، ويحلّ فى آخر . ويكفر بأشياء ثم ينتحلها » ، فضلاً عن أنه حتّى كتبه المضنون بها على غير أهلها «لا تتضمن عظيم زيادة فى الكشف – على ما هو مبثوث فى كتبه المشهورة » .

ويود ابن طفيل أن يبث صاحبه لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق « وكما أن أفلاطون لم يستطع أن يعبر باللغة المعتادة المنطقية عن الحقائق العليا إلاّ بالرموز والأمثال فاستعمل الأساطير ، كذلك يلجأ ابن طفيل إلى قصة رمزية يعبّر بها عن بعض الحقائق التى سنحت له . فأنشأ قصة حىّ بن يقظان .

وحى بن يقظان إنسان ولد فى جزيرة من جزائر الهند تحت خط الاستواء . كيف ولد ؟ هناك فرضان : فرض يجعله يولد من أبوين شأن أى إنسان آخر . وفرض يجعله يتولد من الطين مباشرة .

فعلى حسب الفرض الأول كان بإزاء تلك الجزيرة جزيرة أخرى عظيمة متسعة الأكناف ، يملكها رجل من أهلها شديد الأنفة والغيرة . وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر ، فمنعها الأزواج لأنه لم يجد لها كفوءاً . وكان له قريب يسمى يقظان فتزوجها سراً ثم إنها حملت منه ووضعت طفــلا . فلما خافت أن يفتضح أمرها وضعته فى تابوت وخرجت به إلى ساحل البحر ، ثم قذفت به فى اليم ، فدفعه إلى تلك الجزيرة حيث ألقى به فى أجمة ملتفة الشجر ، عذبة التربة ، ثم أخذ الماء فى النقص وبقى التابوت فى ذلك الموضع واشتد الجوع بذلك الطفل وهو لا يزال فى داخل التابوت فبكى واستغاث ، فوقع صوته فى أذن ظبية فقدت ولدها الذى كان قد خرج من كناسه فحمله العقاب . فتتبعت الظبية الصوت وقد تخيلته صوت ولدها ، حتّى وصلت إلى التابوت ، ففحصت عنه بأظلافها . وهو يئن فى داخله ، حتّى طار عن التابوت لوح من أعلاه . فحنت الظبية عليه وألقمته حلمتهــا وأروته لبناً سائغاً . ومازالت تتعهده وتدفع عنه الأذى .

ذلك هو الفرض الأول يقول به الذين يرون أن ولادة الإنسان لابد أن تكون من أبوين . وأما الذين يقولون بالفرض الثانى ، أى بإمكان التولد من الطين فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مرّ السنين حتّى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل فى القوى . وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة يفضل بعضها بعضاً فى اعتدال المزاج والتهيؤ لتكوين الأمشاج . وكان الوسط منها أعدل مافيها وأتمها مشابهة بمزاج الإنسان فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان وحدث فى وسطها نفاخة صغيرة منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ، ممتلئة بجسم لطيف هوائى فى غاية من الاعتدال اللائق به ، فتعلق به عند ذلك الروح الذى هو من أمر الله وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل . وهذا الروح دائم الفيضان من عند الله ، وهو بمنزلة نور الشمس الذى هو دائم الفيضان

على العالم . والروح فياض أبداً على جميع الموجودات . فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع القوى فتكون بازاء تلك القرارة نفاخة أخرى منقسمة إلى ثلاث قرارات ، بينها حجب لطيفة وسكن فى هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحد طائفة من تلك القوى . ثم تكونت بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية نفاخة ثالثة مملوءة جسماً هوائياً إلا أنه أغلظ من الأولين .

وهكذا يستمر ابن طفيل فى بيان كيفية إيجاد سائر الأعضاء من قلب ودماغ وكبد ، حتى تم خلقه وتمت أعضاؤه . ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشـــتداد جوعه ، فلبته ظبية فقدت ولدها وقامت بتربيته وهنا يعود الاتفاق بين أصحاب كلا الغرضين فقالوا إنها قامت بغذاء الطفل أحسن قيام . وكانت معه لاتبعد عنه إلا لضرورة الرعى وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هى أبطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت إليه .

ولم يكن بتلك الجزيرة شىء من السباع فتربى الطفل ونما حتى تم له عامان وتدرج فى المشى ، وظهرت أسنانه فكانت الظبية تحمله إلى مواضع فيها شجر مثمر فكانت تطعمه ماتساقط من ثمراتهـــا الحلوة النضيجة . وإذا جن الليل صرفته إلى مكانه الأول .

وحاكى الطفل نغمة الظبية بصوته ، وكذلك كان يحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان ، فألفته الوحوش وألفها . وثبتت فى نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته ، فحدث له نزوع إلى بعضها ، وكراهية لبعضها .

غير أنه رأى أن جميع الحيوان مكسو بالوبر أو الشعر أو الريش ، ويرى منها ما هو سريع العدو وقوى البطش ، ورأى ما لها من الأسلحة التى تدافع به عن نفسها مثل القرون والأنياب والمخالب . ففكر فى ذلك كله ، وطال همه وقد قارب سبعة أعوام . هنالك اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه علق به تلك الأشجار . ونازعته نفسه إلى اتخاذ ذنب من أذناب الوحوش الميتة ، إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تنحاس عنه ، إلى أن صادف نسراً ميتاً فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه وفتح ريشها وسواها وسلخ عنه سائر جلده ، وفصّله على قطعتين ربط إحداهما على ظهره ، والأخرى على سُرّته وما تحتها وعلق الذنب من خلفه ، وعلق الجناحين على عضديه ، فأكسبه ذلك شداً ودفئاً ومهابة فى نفوس الوحوش .

ولم يفارق أثناء هذا كله الظبية التى أرضعته وربته إلى أن أصابها الهزال ثم أدركها الموت ، فسكنت حركاتها بالجملة ، وتعطلت جميع أفعالها . فلما رآها الصبى على تلك الحالة جزع جزعاً شديداً ، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها . فكان يناديها فلا تجيبه . وحاول استطلاع سبب ما جرى لها فلم يهتد . فظل يفتش فى كل أعضائها إلى أن اهتدى أخيراً إلى عضو فى الجانب الأيسر من الصدر هو القلب . فجرده فرآه مصمتاً من كل جهة ، فظل يقلبه ويفحصه فلم يعثر فيه على آفة . فاعتقد أن الساكن فى ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه وتركه بحاله . فتبين له أن الجسد كله خسيس لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشىء الذى سكنه مدة ثم ارتحل . هنالك فكر : ما هو ذلك الراحل ؟ وماذا ربطه بالجسد ؟ وما السبب الذى أزعجه إن كان خرج كارها ؟

وتشتت فكره فى هذا كله ، وسلا عن السبب ، وعلم أن أمه التى عطفت عليه وأرضعته إنما كانت ذلك الشىء المرتحل ، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها .

وفى خلال ذلك نتن ذلك الجسد فزادت نفرته منـــه وود ألا يراه . ثم إنه سنح لنظره غرابان

يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً . ثم جعل الحى يبحث فى الأرض حتى حفر حفرة ، فوارى فيها ذلك الميت بالتراب . فاهتدى إلى أن يصنع بأمه صنيع الغراب بزميله ، فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه وحثا عليه التراب .

وبقى زمناً يتصفح أنواع الحيوان والنبات ويطوف بساحل تلك الجزيرة فاتفق له أن كان يرى فى بعض الأحيان ناراً تنقدح فى أجمة قصب أجوف نتيجة احتكاك بعضها ببعض . فلما بصر بها وقف متعجباً . ومد يده اليها ، فلما باشرها أحرقت يده . فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار فى طرفه الآخر ، وحمله إلى داره وكان قد خلا فى جحر استحسنه للسكنى . ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والحطب ويتعهدها ليلا ونهاراً استحساناً لها وزاد أنسه بها ، واعتقد أنها أفضل الأشياء التى لديه .

هنالك ظن أن الشيء الذى ارتحل من قلب أمه الظبية لابد أنه من جوهر النار أو من شيء يجانسه وأكد ذلك فى نفسه ما كان يراه من حرارة الحى وبرودة الميت وراح يحقق هذا الغرض ، فعمد إلى بعض الوحوش وشقه حتى وصل إلى القلب ، فقصد إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخارى يشبه الضباب الأبيض ، فأدخل أصبعه فيه فوجده من الحرارة فى حر كاد يحرقه ومات ذلك الحيوان على الفور . فصح أن ذلك البخار الحار هو الذى كان يحرك هذا الحيوان ، وأن فى كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل من الحيوان مات .

ونزع إلى البحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها ، وكيانها وكيفية ارتباط بعضها ببعض وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به . فقام بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيل الفكر حتى بلغ فى ذلك مبلغ كبار الطبيعيين . فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته فإنه واحد بذلك الروح الذى مبدؤه من قرار واحد ، وانقسامه فى سائر الأعضاء منبعث منه وأن جميع الأعضاء إنما هى خادمة له ، وأن منزلة ذلك الروح فى تصريف الجسد كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام . والروح الحيوانى واحدة إذا عمل بآلة العين كان فعله إبصاراً ، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شمًّا ، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعلـــه ذوقاً وهكذا . فإن خرج هذا الروح من الجسد ، أو فنى أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل الجسد كله وصار إلى حالة الموت .

وفى خلال ذلك تفنن فى وجود الحيلة ، فاكتسى بجلود الحيوانات التى كان يشرحها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشعار ومن القصب وكل نبات ذى خيط . وكان فى الجزيرة خيل برية وحُمر وحشية فأتخذ منها ما يصلح له . وأتم بذلك واحداً وعشرين عاماً .

ثم إنه بعد ذلك أخذ فى مأخذ آخر ، فتصفح عالم الكون والفساد من الحيوان على اختلاف أنواعه والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار الخ ، فاكتشف خواصها وأحوالها .

ثم اتجه إلى مأخذ آخر ، إذ أن نظره فى ســائر الأحياء من الجمادات والأحياء دعاه إلى إدراك أن حقيقة وجود كل واحد منها مركبة من الجسمية ومعنى آخر زائد على الجسمية . فلاحت له صور الأجسام على اختلافها ، وهو أول ما لاح له من العالم الروحانى ، إذ هى صُوَر لاتدرك بالحس ، وإنما تُدْرَك بضرب من النظر العقلى . ولاح له أن الروح الحيوانى لابد له أيضاً من معنى زائد على الجسمية ، وذلك المعنى هو صورته ، وعقله الذى انفصل به عن سائر الأجسام ،

وهو النفس الحيوانية . ثم أدرك فى النبات النفس النباتية ، وفى الجماد المادة والصورة .

ونظر فى ارتباط الموجودات فعلم بالضرورة أن كل حادث لابدّ له من مُحْدِث وتتبَّع الصور التى كان قد عاينها من قبل صورة صورة فرأى أنها كلها حادثة وأيضاً لا بُدّ لها من فاعل . ولاح له مثل ذلك فى جميع الصور ، فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست فى الحقيقة لها ، وإنما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها .

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال دون تفصيل ، حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل فتصفح جميع الأجسام فوجدها تحتاج كلها إلى فاعل مختار . وانتقل فكره إلى الأجسام السماوية ، وكان قد بلغ ثمانية وعشرين عاماً . فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام لأنها ذوات طول وعرض وعمق . فظلّ يتصفحها ويتصفح حركاتها فوقف على أن الفلك بجملته وما يحتوى عليه كشئ واحد متصل بعضه ببعض ، وأن جميع الأجسام ، كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان كلها فى ضمنه ، وكأنه حيوان كبير ، وما فيه من ضروب الأفلاك هى بمنزلة أعضاء الحيوان ، وأن ما فى داخله من عالم الكون والفساد بمنزلة ما فى جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات .

فلما تبين له أن الكون كله كشخص واحـــد فى الحقيقة وأنه محتاج إلى فاعل مختار تساءل : هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج إلى الوجود بعد العدم ؟ أوهو أمرٌ كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوده ؟

رأى أنه إن اعتقد قِدَم العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو فإنه يلزم عن ذلك أن حركته قديمه لانهاية لها من جهة الابتداء ، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة ، وعلى ذلك لابد أن يكون المحرك لا متناهياً ، يلزم لذلك أن يكون بريئاً عن المادة .

وإن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم يلزم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود ، وأن ذلك الفــاعل لا يمكن أن يدرك بالحواس ، وأنه لو كان جسماً من الأجسام لاحتاج إلى محدث وتسلسل ذلك إلى غير نهاية . وإذن فلا بد للعالم من فاعل برىء عن المادة .

فانتهى نظره بكلا الطريقين إلى نفس النتيجة ، ولم يضره فى ذلك تشككه فى قدم العالم أو حدوثه ، وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه . وانتهت به المعرفة إلى هذا الحد وهو فى الخامسة والثلاثين ، ررسخ فى قلبه من أمر الفاعل ما شغله عن الفكر فى كل شىء إلا فيه ، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها ، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شىء إلا ويرى فيه أثر الصنعة ، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم المحسوس وتعلق بالعالم المعقول .

ثم نظر فى حواسه ، فرأى أن ذاته هذه ليست هذه المتجسمة التى يدركها بحواسه ، فهان عنده جسمه وجعل يتفكر فى تلك الذات الشريفة التى أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود . وتبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً، حتى لا يعرض عنه طرفة عين . ورأى أن كماله فى التشبه بواجب الوجود ، والتشبه العالى هو الذى تحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذى لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود . وذلك يتم بأن يلازم الفكرة فى ذلك الموجود الواجب

الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، حتى تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات ، فلا يرى ثم إلا الواحد الحى القيوم .

وبعد أن حلق ابن طفيل ببطله حى بن يقظان هذا التحليق ، عاد به إلى العالم المحسوس وهو فى سن الخمسين ، فيصحب « أبسال » .

ذلك أنه كان هناك جزيرة قريبة من تلك التى ولد بها حى ، وهذه الجزيرة انتقلت اليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء . وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة فى الخير ، يسمى أحدهما أبسال والآخر سلامان . وكانا مؤمنين بتلك الملة ، إلا أن أبسال كان أشد غوصاً على الباطن ، وأكثر عثوراً على المعانى الروحانية وأطمع فى التأويل ، بينما كان سلامان أكثر تمسكاً بالظاهر وأبعد عن التأويل ، وأوقف عن الصرف ، والتأمل . وكان فى تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد ، وأخرى تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة . فتعلق أبسال بطلب العزلة ، بينما تعلق سلامان بملازمة الجماعة .

وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التى نشأ بها حى ابن يقظان ، فارتحل إليها وكان يطوف بتلك الجزيرة فلا يرى أحداً ، إلى أن اتفق ذات مرة أن خرج حى بن يقظان لالتماس غذائه ، وأبسال قد ألمّ بتلك الجهة ، فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر ، فأما أبسال فلم يشك فى أنه من العباد المنقطعين وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس . وأما حىّ فلم يدر من هو ، لأنه لم يره على صورة شئ من الحيوان الذى عرفه . فوقف يتعجب من أبسال . وولى أبسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن عزلته ، فاقتفى حى بن يقظان أثره لما كان فى طباعه من البحث عن حقائق الأشياء . فشرع أبسال فى الصلاة والقراءة فجعل حىّ يتقرب منه قليلاً قليلاً حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ، فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظمة لم يعهد مثلها فى شئ من أصناف الحيوان . فلما أحسّ به أبسال فرّ منه ، فلحق به حىّ وأظهر البشر والفرح ، وكان أبسال قد مهر فى كثير من الألسن ، فظل يتكلم بكل لسان يعرفه فلم يستطع إفهامه شيئاً ، وحى بن يقظان فى ذلك كله يتعجب مما يسمع ويرى . ثم أنس كلّ منهما بالآخر ، ورجا أبسال أن يعلمه الكلام والعلم والدين ليكون له بذلك أجرٌ عند الله وزلفى . فشرع فى تعليمه الكلام بأن كان يشير به إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ، حتى جعله يتكلم فى أقرب مدة . وهنالك سأله أبسال عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة فأعلمه حىّ أنه لا يدرى لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أماً أكثر من الظبية التى ربته ، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول . فلما سمع منه أبسال وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس ووصف ذات الله ، لم يشك أبسال فى أن جميع الأشياء التى وردت فى شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ، هى أمثلة هذه التى شاهدها حى بن يقظان ، فانفتح بصره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول . فتحقق عنده أن حى بن يقظان من أولياء الله فالتزم خدمته . وجعل حى يستفصحه عن أمره ، فجعل أبسال يصف له شأن الجزيرة وما فيها من الناس ، ووصف له جميع ما ورد فى الشريعة من وصف العالم الإلهى والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط . ففهم حى بن يقظان هذا كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده فى مقامه الكريم . فعلم أن الذى وصف ذلك وجاء به محقٌ فى وصفه ، صادق فى قوله ، رسول من عند ربه فآمن به وصدقه وشهد برسالته . ثم جعل يسأله عما جاء به هذا

الدين من الفرائض والعبادات فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه ، إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدرى وجه الحكمة فيهما : أولها : لِمَ ضربَ الرسولُ الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم ، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في التجسيم ؟ والثاني : لم اقتصر على هذه الفرائض وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والإعراض عن الحق ؟ وكان رأيه هو ، أي حيّ بن يقظان ، ألا يتناول أحدٌ شيئاً إلا ما يقيم به الرمق . وأما الأموال فلم تكن لها عنده معنى . وكان يرى مافي الشرع من الأحكام في أمر الأموال : كالزكاة وتشعبها والبيوع والربا والحدود والعقوبات يرى في ذلك كله تطويلاً وكان يستغرب ذلك كله . فاشتد إشفاق حي بن يقظان على الناس وطمع أن تكون نجاتهم على يديه . وفاوض أبسال في الرحيل معاً إلى جزيرته .

واتفق أن ضلّت سفينة ووصلت إلى هناك ، فركباها وسارت بهما إلى جزيرة أبسال . وكان على رأسها حينئذ سلامان صاحب أبسال . فشرع حي في تعليم أهلها ، فجعلوا ينقبضون منه ويدبرون عنه . فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم . وتصفح طبقات الناس فرأى كل حزب بما لديهم فرحين وأما الحكمة فلاسبيل لهم إليها ، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق . فانصرف إلى سلامان وأصحابه فاعتذر عما تكلم به معهم ، وتبرأ إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ماهم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة ، والاقتداء بالسلف الصالح ،والترك لمحدثات الأمور . ثم تلطف هو وأبسال في العودة إلى جزيرتهما وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم واقتدى به أبسال ، وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين .

* * *

هذه خلاصة قصة « حي بن يقظان » سردناها أحياناً بحروفها .

والغاية الرئيسية التي استهدفها منها ابن طفيل هي بيان اتفاق العقل والنقل ، أي اتفاق الدين والفلسفة . وحي بن يقظان هو رمز العقل الإنساني المتحرر من كل سلطة ومن كل معرفة سابقة ، ومع ذلك يهتدي إلى نفس الحقائق التي أتى بها الدين الإسلامي .فالدين حق ، والحق لايتعدد ، ولهذا اتفق الدين والفلسفة . وأبسال رمز لرجل الدين المتعمق المتأوّل الغوّاص على المعاني الروحانية ، وسلامان رمز لرجل الدين المتعلق بالظاهر ، المتجنب للتأويل المتوقف عندالأعمال الظاهرة والمعاني القريبة .

أما الجمهور فلايعي إلا الظاهر والحرفي ولا يدرك من معاني الدين شيئاً . وواضح من هذا أن ابن طفيل يرتب الناس هذه المراتب الأربع : فأعلاها مرتبة الفيلسوف ، ويتلوها مرتبة عالم الدين البصير بالمعاني الروحانية ، أي الصوفي ، ويتلوها مرتبة رجل الدين المتعلق بالظاهر وهو الفقيه ، وأدناها مرتبة الجمهور من الناس .

* * *

أما عن تأثير « قصة حي بن يقظان » في أوروبا فهناك مسألتان تثيران الحيرة . أولاهما أن الأب اليسوعي جرثيان Baltazar Gracian نشر في سنة ١٦٥٠ — سنة ١٩٥٣ كتاباً بعنوان El Criticor والنصف الأول منه يشبه تماماً « حي بن يقظان » . فهل كان ذلك عرضاً واتفاقاً ؟ هذا يستبعد لشدة الشبه بين كليهما . لكن كيف عرف جرثيان بقصة حيّ بن يقظان ؟ إن ترجمة بوكوك لم تظهر إلا سنة ١٦٨١ وكذلك لم ينشر النص العربي إلا في سنة١٦٨١

فكيف عرف جرثيان ، وهو لم يكن يعرف العربية ، بقصة حى بن يقظان ؟ تلك مشكلة لاتزال حتى اليوم دون حل .

ومشكلة ثانية هى : هناك مشابه بين « حى بن يقظان » وبين قصة روبنص كروزو Robinson Crusoe تأليف Daniel de Foë ، لكنها أقل كثيراً من التشابه بين قصة « حى بن يقظان » والكريتكون El Criticor لجرثيان . وقصة روبنص كروزو نشرت سنة ١٧١٩ أى بعد ظهور ترجمة پوكوك وتأثر بها فى الفكرة العامة فحسب ، لأن اتجاه ابن طفيل مختلف تمام الاختلاف عن اتجاه دانيل دى فو كما يتبين من تلخيصنا هذا لقصة حى بن يقظان .

ومن الذين أعجبوا بقصة « حى بن يقظان » ليبنتس الفيلسوف المشهور ، فقد أطراها إطراءً بالغاً (Leibritii Opera omnia, ed. Dutens, I. II, p. 245. Genève, 1768) ، وكان قد قرأها فى ترجمة پوكوك اللاتينية .

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر والدراسات حولها فى أوربا تتوالى فى غير انقطاع وبمختلف اللغات حتى الآن ، حتى ليمكن أن نقرر فى اطمئنان أن قصة « حى بن يقظان » كانت أوفر الكتب العربية حظاً من التقدير والعناية والتأثير فى أوروبا فى العصر الحديث.



فن الشعر لبوالو

بقلم
الدكتور على درويش
مدرس الأدب الفرنسي
بكلية الآداب بجامعة عين شمس

لعل بوالو أحد هذه النماذج الإنسانية التى تثبت بوجودها ، ثم يؤكد تفاعل تأثيرها بعد مماتها أن السخرية يمكن أن تكون خلاقة ووسيلة من وسائل إصلاح الجنس البشرى أو النهوض به. ما أكثر «ضحايا» قلمه ! وما أكثر ماتعرض له بدوره من الألسنة ! ذلك لأن السخرية مهما كانت خلاقة بأهدافها تثير بالضرورة نوعا من السخرية المضادة ينبعث من الحقد والضغينة والميل إلى التشفى .. وهنا آفة من آفات البشرية . على أن الزمن — وهو أستاذ يتحلى بالوقار والرزانة والموضوعية — هو الذى يتكفل بضمان التوازن فيعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله ! إنه الآن يضحكنا بسخرية بوالو ، ويضحكنا على سخرية الحاقدين عليه اتهم بوالو فى حياته بالتهريج والتزييف ، وقيل عنه إنه كلب يعوى ، وشُبِّه إنتاجه بما يتركه الذباب على الزجاج حين يحط عليه ، بل أنذر بالضرب بالعصا ! أما الآن فهو لايزال يشغل الباحثين بالرغم من مرور قرنين ونصف على وفاته : نحن لا نسأل عن أسماء من تطاولوا عليه ، وإنما نعرفهم من سياق كلامه هو فلا نأبه لهم .. ونسأل — على العكس — عن حكم التاريخ عليه فنجده منصفاً ومشرفا . يأتى القرن الثامن عشر فيقول كاتب كفولتير Voltaire « لاينبغى أن يُذكر نيقولا (بوالو) بسوء لأن ذلك يكون فألاسيئا » ثم يأتى القرن التاسع عشر فيقول ناقد كنيزار Nisard « إن الإنسان فى فرنسا ليس حراً فى ألا يقرأ بوالو.. إنه فى عروقنا » ، ثم يقبل القرن العشرون بعد أن يكون بوالو قد زاد تغلغلا فى النفوس فيقول عنه ناقد كلانسون Lanson « إننا معشر الفرنسيين نحمل بوالو فى دمائنا ، فى نخاعنا ، ذلك لأننا لانستطيع أن نستغنى عن الحقيقة ، عن المتعة ، عن الوضوح ، عن الدقة ... » .

وبوالو من هؤلاء الكتاب الذين لا يسهل فهم إنتاجهم إلا إذا فهمت سير حياتهم : طبيعتها ، ظروفها وآثارها فى نفوسهم : الأمر الذى لا يعتبر هينا فى ذاته بالنسبة إليه ، فهاهو ذا سانت بيف Sainte-Beuve أبو النقد الأدبى فى فرنسا فى القرن التاسع عشر ينبئنا بأنه لا بد من بذل جهد طويل لفهم صاحب كتاب « فن الشعر » فهما كاملا ، ويضيف قوله : « إن بوالو أحد الرجال الذين يشغلوننى أكثر من غيرهم منذ أزاول النقد ، والذين عشت معهم بفكرى .. » . والحق أن بوالو يرسم أمام الباحث كثيراً من علامات الاستفهام

التى يقرنها أحيانا بعلامات التعجب ! : لماذا يُعتبر شاعراً كبيراً بالرغم من أن متوسط إنتاجه خلال خمسة وأربعين عاما لا يتخطى شطر بيت واحد فى اليوم ؟ ما أصل سخريته ؟ ما الظروف التى جعلت منه هجاءً مشحوذ اللسان ؟ ما السر فى ضآلة شاعريته وجدب خياله ؟ هل هناك تناقض بين سمو خلقه ولذا عةلسانه ! لماذا ارتبط بصداقة مخلصة وفية بموليير Molière وراسين Racine ولافونتين La Fontaine بينما أعلن حرباً لا هوادة فيها ضد مونتوزييه Montausier وهوبيه Huet وبيليسون Pellisson وسكوديرى Scudéry ومن على شاكلتهم ؟

نيقولا بوالو وكنيته ديبريود Dépréaux (اسم أرض كان يملكها) ولد بباريس عام ١٦٣٦ . ولم تمض ثمانية عشر شهراً حتى توفيت أمه ، ففقد حنانها ورعايتها ، وعاش طفولة جافة مالت إلى العزلة ، واستغذبت الانطواء . ولم يكد يتم تعليمه بالمدرسة حتى وجهه أبوه نحو دراسة اللاهوت ولكنه نفر منها ويعزو بعض النقاد نفوره هذا إلى عدم تجاوبه مع ما تتسم به هذه الدراسة من تجرد ، ويعزوه آخرون إلى نوع من فتور الإيمان ، مستندين فى ذلك إلى زعم راسين Racine فى عام ١٦٩٨ (كان بوالو فى الثانية والستين من عمره) أن تقوى صديقه حديثة العهد ! ثم فرضت عليه دراسة الحقوق فأتمها على مضض : ألم يقل عنها إنها ليست مؤسسة على الصواب وإنما على مجموعة من القوانين تتعارض فيما بينها ، وتحشو الذاكرة بينما لا تفيد العقل ؟ ! والتحق الشاب بعد ذلك بمكتب محام من أقاربه . وفى العام التالى توفى والده فترك له ثروة وحرية التصرف فى مصير نفسه ! هنا عدل بوالو عن مهنة المحاماة ، وبدأ يكرس حياته للأدب مستجيباً فى ذلك لميله الطبيعى . وانقضت على ذلك أعوام ثلاثة أخذت أهاجيه بعدها فى التدفق .

ويذهب النقاد إلى أن النزوع إلى السخرية كان وراثياً فى أسرة بوالو فيذكرون أن أخاه چيل Gilles كان يمكن أن يبزه فى هذا المجال لو أنه رُزق مثل قوته وسلامة ذوقه .. ويزعمون أن أخاه چاك Jacques كان يتميز بسرعة بديهة ساخرة تنقصها رجاحة العقل.. ويرون أن بوالو فاق فى ميدان التهكم المر هذا وذاك، وأن السخرية جاءت متدرجة فى طبيعة الأشقاء الثلاثة يقول سانت بيف Sainte-Beuve : إن چيل Gilles الشكل (croquis) ، وإن چاك الشحنة (charge) ، وإن نيقولا الصورة (image) وكيفما كان الأمر فالذى يعنينا هو أن بوالو كان لاذع الهجاء، وأنه لم يكن يخشى ذوى النفوذ أو يتهيب أصحاب المكانة الرفيعة إن وجد فى إنتاجهم الأدبى ما يجانب الحقيقة أو ينفر الذوق السليم ، أو إن لمس فى سلوكهم ما يمس الشرف أو ينحرف عن النزاهة ، وهو القائل لأعضاء الأكاديمية : « إنكم كتاب رديئون ... تكتبون عشرة أبيات من الشعر ، عشرين بيتاً ، مائة بيت دون أن يكون من بينها — فى بعض الأحيان — سوى بيت واحد أو بيتين يتميزان بالجودة ... » كما أنه هو صاحب هذا البيت الذى صار مثلا فى الصراحة :

« إنى أسمى القط قطاً وروليه Rolet مخادعاً » .

وكان بوالو سريع الغضب وجريئاً تصل جرأته إلى حد الجسارة . وليس أدل على ذلك من أنه تصدى فى شجاعة تشبه التهور لكتاب كانوا يتمتعون بمكانة رفيعة ، ويحظون بسلطان يثير فى نفوس الأدباء — ولا سيما الناشئين منهم — الرهبة والرغبة على السواء : تصدى مثلا لشابلان chapelain الذى كان مسموع الكلمة فى قصر لويس الرابع عشر والذى كان يتصرف فى الإعانات التى تمنح باسم الملك للكتاب ، فيعطى كثيراً أو قليلا إن شاء ، ويحرم إن أراد وتصدى لأعضاء الأكاديمية الفرنسية وهم قادة الفكر « الخالدون » ، الأمر الذى أخر ظفره بعضويتها فلم تتح له إلا فى سن الثامنة والأربعين ، وبفضل

تدخل لويس الرابع عشر وبلغت جسارته إلى حد أنه قبل ذات مرة أن يقدمه إلى ألد أعدائه صديقُه راسين Racine ! كان بوالو متخفياً فى زيه حين ذهبا معاً لزيارة شابلان Chapelain لقد قدمه راسين على أنه قاضى منطقة شفروز Chevreuse وأدى الحديث إلى الكلام عن الملهاة فأبدى شابلان إعجابه بكتابها من الإيطاليين وإيثاره لهم على موليير Molière وإذا ببوالو يتوثب ويكاد يثور ، وخشى راسين أن يفتضح أمره فأخذ يدعوه بإشارات من وجهه إلى الصمت ، ولكن بوالو لم يكن يطيق صبرا ، الأمر الذى اضطر صديقه إلى اختصار زيارته وصديقه للرجل الذى كان فى وسعه أن يبطش بهما معاً

هذه السخرية وهذه الجسارة هما التكأتان اللتان اعتمد بوالو عليهما فى حربه ضد الإنتاج الأدبى التافه ومن ينسب إليهم وكان هدفه منذ البداية فى حقلى الشعر والنقد أن يرقى بالشعر الفرنسى الذى يسير على غير هدى — باستثناء إنتاج شاعرين اثنين أو ثلاثة — والذى كان يرسف فى أغلال الانحطاط أن يرقى به إلى مستوى الجودة الذى بلغه نثر بسكال Pascal ، وأن يبقى مع ذلك على الحدود الحقيقية التى تفصل بين النثر والشعر ... » وكان البحث الذى لا يعرف الكلل عن الحقيقة سبيله إلى تحقيق الرسالة التى رسمها لنفسه ، تلك الحقيقة التى يقول عنها :

« إنها هى التى فتحت أمامى الطريق الذى ينبغى علىّ أن أسلكه »

« وهى التى أثارت فى نفسى — منذ كنت فى الخامسة عشرة من عمرى — العداءات إزاء الكتب الحمقاء »

وهنا ينبغى أن نذكر أنه كان صارماً إزاء نفسه بقدر صرامته تجاه الآخرين ، فلقد قال :

« إننى إن كتبت أربع كلمات شطبت منها ثلاثاً »

ويمكن القول إن بوالو كان يحارب فى جبهات ثلاث : حارب التحذلق فى الكتابة والميل عن الصواب ومَنْ تحتمى تفاهتهم بحظوة شخصية ذات نفوذ ، يقول لسكوديرى Scudéry :

«الحق أن كتاباتك وهى مجردة من الفن وسقيمة»

« تبدو وقد أقحمت نفسها على الإحساس السليم »

وينبرى للأب شارل Abbé Charles فيقول له :

« ماذا استفاد كوتان Cotin من الصواب الذى يصيح فيه »

« كُفَّ عن الكتابة ، اشف نفسك من انفعال عديم الجدوى »

ويندد بشهرته الأدبية التى لم ينلها بالنبوغ والإجادة وإنما بالتمسح فى علية القوم فيقول متهكماً :

« إن الذى يزرى بكوتان Cotin يكون قد أزرى بمليكه »

« ويكون — فى رأى كوتان — قد أنكر وجود الله والدين والقانون »

وحارب كذلك المبالغة والتهويل فى التعبير والفخامة المخجلة فى الأسلوب ، وكانت حربه فى هذا الميدان موجهة خاصة إلى شابلان Chapelain عميد الأدب فى ذلك الوقت وأقوى أعضاء الأكاديمية نفوذاً وأوسعهم شهرة ، يقول عنه :

« إن أشعاره تفتقر إلى القوة والملاحة »

« انها تعتمد على كلمتين فخمتين وكأنها ترتكز على عكازين »

ويظل مسدداً نحوه سلاحه الذى يطعنه به بين الحين والحين طعنات كهذه :

« لُعن الكاتب الصلب ذو القريحة الخشنة الجافة »

« الذى يعذبه ذهنه فيقرض الشعر رغماً عن مينرفا "Minerve

ثم انه حارب التهريج le burlesque الذى يخدش الذوق السليم ، والذى كان خلواً من الإحساس الهزلى . . وكان له فى هذا المجال ضحايا كثيرون من أمثال داسوسى D'Assoucy يقول :

« إن التهريج السفيه – فى استخفافه بالصواب »
« بدأ بتضليل الأعين حين أثار المتعة بحدته »

وما دمنا قد تحدثنا عن صراع بوالو فلا بد من أن نشير إلى ذلك النزاع الذى نشب فى أواخر القرن السابع عشر بين أنصار القديم وأنصار الحديث ، ذلك النزاع الذى قام بوالو بدور نشيط فيه ، والذى عرف باسم « المعركة بين القدامى والمحدثين » . هذه المعركة تعتبر رد فعل طبيعى للأسس التى قامت عليها مدرسة رونسار Ronsard وزملائه فى القرن السادس عشر La Pléiade ، وهى اقتداؤهم بكتـــاب الرومان والأغريق وتقليدهم تقليداً أعمى ، واعتبار أنهم بلغوا الكمال الذى لن يصل إليه أحد بعدهم . وهى فى الوقت نفســـه ثمرة للمذهب الديكارتى الذى نادى بتحكيم العقل فى كل شئ ، فلقد أدرك بعض المفكرين أن هنـــاك تناقضاً بينا بين اتجاه الفلسفة التى لا تخضع إلا للمنطق وبين الأدب الذى كان يؤمن بتفوق القدامى على المحدثين لاسيما أن التقدم العلمى كان يشك باطراده فى هذا التفوق . ولقد ثار النزاع بين القديم والحديث حين قرأ شارل بيرو Perrault فى ٢٧ يناير سنة ١٦٨٧ أمام أعضاء الأكاديمية قصيدة له بعنوان « عصر لويس الكبير » ساوى فيها عهد هذا الملك بعهد أغسطس Auguste ، وبين ما حققه المحدثون من تفوق فى مضمار العلم ، وأشار إلى جوانب الضعف فى إنتاج هوميروس ، وامتدح كبار الكتاب من معاصريه .. ولم يكد هـــذا الشرر ينطلق حتى اندلع الحريق ، وإذا بكُتاب آخرون يناصرون بيرو Perrault فى الرأى ويدافعون عنه فى حماس ، من بينهم فونتنيل Fontenelle الذى كتب « استطراده عن القدامى والمحدثين » يقول فيه :

« إن الطبيعة تحمل فى يدها عجيناً لا يتغير جوهره على مر الزمن .. ويقيناً أنها لم تصنع أفلاطون وديموستين وهوميروس من طين أرقى من هـــذا الطين الذى خلقت منه ما لدينا الآن من فلاسفة وخطباء وشعراء » .

وحمى وطيس المعركة التى كان فى طرفها الآخر كُتاب من أمثال داسييه Dacier صاحب ترجمة هوراس Horace تزعمهم بوالو الذى هب مدافعاً عن تراث أساتذته الحقيقيين هوميروس Homère وأشيل Achille وسوفوكليس Sophocle وفرچيل Virgile وهوراس وتيرنس Térence . وبينما كان أنصار الحديث يستندون إلى المنطق وحقيقة تقدم العلم ، إذا بانصار القديم يعتمدون على السباب فينعت بوالو خصمه بيرو Perrault بأنه عديم الذوق ، ويطلب إليه أن يختار لنفسه صفة من هذه الصفات التى يقترحها عليه : فهو إما مجنون ، وإما ضال ، وإما أحمق ، وينشر « آراءه النقدية عن بعض فقرات من خطب لونجان Longin (الذى كان وزيراً للملكة زنوبيا) ، ولكنه لا يبـــدو فيها مقنعاً ، يقول : « إن قِدَم كاتب من الكتاب ليس دليلا أكيداً على نبوغه ، ولكن قِدَم واطراد الإعجاب الذى أثارته كتبه دائماً برهان مؤكد لا يتسرب إليه الخطأ على ضرورة الإعجاب بها » !

واستمر الصراع بين التراث والتقدم قرابة ثلاثة أعوام انتهت « بالصلح » بين الفريقين المتنازعين . وكان أرنو Arnauld هو الذى حض بوالو على أن يخطو الخطوة الأولى فى فض النزاع ، فكتب صاحب الأهاجى إلى بيرو رسالته المشهورة التى قرَّب فيها بين وجهتى النظر بأن أقر تفوق عهد لويس الرابع عشر على عهد أغسطس ، ودعا خصمه إلى الاعتراف بأن معظم ما يمتاز به المحدثون إنما يرجع الفضل فيه إلى تقليد القدامى .

وكلامنا عن سخرية بوالو من ناحية ، وعن تعصبه للقدامى من ناحية أخرى لايعنى أن هجـــاءه كان كالسهام الطائشة التى تصيب كل من تصادفه ، فسوف نرى أن تقديره للحسن كان يعدل تصديه للردئ ،

وأن محاربته للكتاب التافهين كانت تسير جنباً إلى جنب مع مناصرته للكتاب المجيدين الذين رُزقوا النبوغ أو العبقرية : دافع عن لافونتين ، ودافع عن موليير وتنبأ لمسرحياته بالخلود ، ووقف بجانب راسين فى محنته فحال بينه وبين اليأس. وكان يعبر عن إعجابه بعباقرة عصره بأكثر من قلمه ، فقد قيل عنه إنه كان إن شهد تمثيلية لموليير صفق لها بحرارة نادرة تحمل طابع التحدى . وسواء كان هاجياً أو مادحاً فقد كان يصدر دائماً عن تمسكه بالحقيقة والحرص على استقلاله فى الرأى ، يقول :

إن الحقيقة الحرة كانت كل دراستى »

ولم يكن يعرف الملق حتى فى حضرة لويس الرابع عشر الذى اختاره ضمن مؤرخيه ، إلى حد أن صراحته فى الرأى كانت تثير الفزع فى نفوس أصدقاء له كراسين Racine الذى قيل عنه إنه خشى على نفسه من ظهوره معه فهدده بالكف عن مصاحبته إن هو لم يعدل عن جسارته فى القول أمام رجاله :

والغريب أن حساسية بوالو لم تكن تظهر فى شعره اللهم إلا حين يطلق لسانه بالنقد الحاد والسخرية المرة ، يقول :

« ولكن حين يجب أن أهزأ أجد لدى كل ما ابتغى »

« حينئذ أتعرف يقينا على نفسى كشاعر »

بينما تتجلى هذه الحساسية فى نبله وكرمه ووفائه إزاء أصدقائه ، فلقد حدث أن ابتاع مكتبة صديق له محام يدعى Patru كان يعانى عسراً ماليا ، ولكنه منحه حق الانتفاع بها مدى حياته .. كما حدث أن أبدى استعداده للتنازل عن الإعانة الملكية التى يستفيد منها من أجل كورنيل Corneille الذى كان يئن من الفاقة فى أواخر حياته . وهذا السلوك يدل على أن شخصية الناقد فى بوالو لم تكن فى الواقع تطمس شخصية الإنسان . صحيح أن كثيرين من معاصريه كانوا لا يرون فيه إلا الحدة والعنف والشراسة لأنهم كانوا لا ينظرون إليه إلا من خلال هجائه الذى ينم عن مزاج ساخر نال من مكانتهم الأدبية بأن صير إنتاجهم أضحوكة بين الناس ، حكمهم إذن – كما قلنا – حكم ذاتى مغرض لا يُلتفت إليه . الشئ الذى ينبغى أن ندركه هو أن بوالو لم يكن يصب هجاءه إلا على الأدب الردئ ، فإذا كان أسلوبه قد بطش بمكانة أدباء كثيرين فلحرصه على أن ينزل بهم من عليائهم أمام معاصريه الذين كانوا قد ألفوا سخفهم وتفاهتهم بل أعجبوا بهم بغير حق . كانت رسالة بوالو إذن رسالة مزدوجة ، الشطر الأول فيها أشق من الشطر الآخر : أن يخلص الجمهور منهم ، وأن يعلم القراء كيف يقرءون ، وكيف يفهمون ، وكيف يميزون بين الحسن والردئ .. وبذلك يكون قد رسم الطريق إلى الإحساس الفنى الصادق ، وإلى الذوق السليم أمام هؤلاء القراء ، ويكون قد أمدهم بالضمانات التى تحميهم من تمويه وتغرير من يكتبون لهم ، كما يكون – تبعاً لذلك – قد وضع المبادئ القويمة التى ينبغى أن يسترشد الأديب بها إن كان طموحاً إلى المجد الأدبى ، من هنا نجده فى الطور الأول من حياته الفنية هجاء صرفاً يتخذ قلمه طابع مشرط الجراح ، ونجده فى الطور التـــالى الناقد الهادئ الرزين الذى انتصر فى معركة الهدم فانتقل إن مرحلة البناء .. وانتقل وفى يده تلك العناصر التى لا يرتفع هذا البناء ولا يرسخ إذا لم توضع فى أساسه . أقصد الأخلاق . فليس من شك فى أن مشاكل الأخلاق كانت تشغل ذهن بوالو ، وأنها ارتبطت فيه بالمشـــاكل الأدبية ، والدليل على ذلك أنها تحتل مكاناً فسيحاً فى إنتاجه . ويرجع ميله إلى الكتابة عن الأخلاق إلى اقتدائه بكُتاب روما أمثال هوراس وجوڤينال Juvénal ، وبكتاب فرنسا أمثال رينييه Régnier ، فلقد عالج على طريقتهم موضوعات صرفوها من قبله : كتب مثلا عن « جنون الإنســـان » فى أهجيته الرابعة ،

وحاول تحليل « الإنســان » فى أهجيته الثامنة ، وتناول « الشرف » فى أهجيته التاسعة ، ودرس مشكلة « معرفة الإنسان نفسه » فى رسالته الشعرية الخامسة .. الخ والحق يقال إنه لم يأت بجديد يذكر فى هذا المضمار وإن كان قد أكد بصورة قاطعة ما أعلنه كورنيل Corneille فى مسرحية « الكذاب » وما ذكره موليير فى مسرحية « دون جوان » من أن الفضيلة وحدها هى أساس النبل ودعامته .

وفطن بوالو بحق إلى أن الفن الحقيقى لا يقتصر على الإمتاع وإنما يحمل فى ثنايا هدروساً فى الإصلاح ، وهذا أمر ينبغى أن يفرضه القارئ على الكاتب ، يقول :

«إن القارئ الحكيم ينفر من التسلية التى لا خير فيها»
. « وهو يريد أن ينتفع بما يحظى به من متعة »

ويجب أن يتحلى الأديب بالشرف والنزاهة ليكون فى وسعه أن يحقق الجمال فى فنه :

« إن بيت الشعر يضم دائماً رواسب من ضعة النفس »
« إن كانت نفس الشاعر وضيعة »

والفنان الحق هو الذى يحترم ليس فحسب قارئه وإنما كذلك نفسه فلا يسعى وراء الكسب المادى ، بل يهدف إلى تحقيق المثل الأعلى ، يقول بوالو للكتاب :

« انأوا ، انأوا قبل شئ عن هذه الأنواع من الغيرة الدنيئة »
« اعملوا من أجل المجد ، وليكن الربح الدنس »
« غير ذى موضوع بالنسبة لكاتب نابه »

* * *

إنتاج بوالو

أولا : الأهاجى : وهى اثنتا عشرة أهجيـــة (١٦٦٠ — ١٦٦٨) ويمكن ترتيبها فى فئات ثلاث :

١ — أهاجى فكاهية : مثل الأهجية الثالثة (الوجبة التى تستحق السخرية) والأهجية السادسة (اضطرابات باريس) .

٢ — أهاجى خلقية : مثل الأهجية الأولى (وداعاً لباريس) ، والأهجية الرابعة (جنون الإنسان) ، والأهجية الخامسة (النبل) ، والأهجية الثامنة(الإنسان).

٣ — أهاجى أدبية : مثل الأهجية الثانية (القافية والعقل) ، والأهجية السابعة (ثناء على الهجاء) ، والأهجية التاسعة (إلى عقلى) والأهاجى الأدبية أجود هذه الأنواع جميعاً ، وهى ضرب من النقد يكاد أن يكون غير معروف قبل بوالو . ويقول سانت بيف Sainte-Beuve « إن بوالو لا يتنـــاول فى أهاجيـــه الإنسان والحياة من ناحية الحساسية مثلما فعل راسين ولافونتين ، ولا بنظرة أخلاقية تتسم بالسخرية والفلسفة كما فعل لافونتين كذلك وموليير ، وإنما من جانب أضيق وأقل خصباً وإن كان ممتعاً ومثيراً » . ولقد شن بوالو فى هذا الجزء من إنتاجه حربا شعواء على الأصنام التى كانت لهـــا قدسيتها فى عصره : يقول برونتيير Brunetière « لقد أنقذت الأهاجى الشعر الفرنسى من الغلو والتحذلق فى بداية القرن السابع عشر » . إنها تدل — كما قال راسين — على أن بوالو له من العقل الراجح مايجعله يستطيع التمييز بين ما يجب أن يُمدح وما يجب، أن يُذم » . وهذه الأهاجى ليست أجود ما كتب بوالو ، وهى تقترب من النثر .

ثانيا : الرسائل الشعرية : وعددها اثنتا عشرة رسالة (١٦٦٨ — ١٦٧٨) ويمكن تقسيمها هى الأخرى إلى ثلاثة أنواع :

١ — رسائل إلى الملك : مثل الرسالة الأولى (مزايا السلام) ، والرسالة الرابعة (عبور الرين) رالرسالة الثامنة (شكر) .

٢ — رسائل خلقية : مثل الرسالة الثانية (ضد القضايا) والثالثة (الخجل المزيف) ، والخامسة

(معرفة الإنسان نفسه) ، والتاسعة (لاشئ أجمل من الحقيقة) ، والعاشرة (إلى أشعارى) والحادية عشرة (إلى بستانى) ، والثانية عشرة (حب الله)

٣ – رسائل أدبية : مثل الرسالة السادسة (مُتع الحقول) والسابعة (فائدة الأعداء) .

وهذه الرسائل تعتبر ثمرة النصر الذى حازه بوالو إثر الحرب التى شنها فى أهاجيه . وهو يبدو فيها مكتمل النضج الأدبى وهادئاً بعض الشئ لاسيما بعد أن ظفر بحظوة لويس الرابع عشر .

ثالثاً : Le Lutrin (١٦٧٢ –١٦٨٣)ومعنى هذه الكلمة النضد الذى توضع عليه فى الكنيسة كتب الشعائر . وقصة هذه القطعة الشعرية الطويلة معروفة فقد نشب خلاف بين أمين صندوق كنيسة سانت شابيل « Ste. Chapelle » وبين قس من قساوستها الذين يتولون الترتيل فيها حول نضد قديم . فلجئا إلى قاض عُرف بالذكاء والفضل ، هو لاموانيون « Lamoignon » ليحكم بينهما بالعدل .

وحدث أن قص القاضى هذه الواقعة على بوالو وقال له : « إن فى هذه القصة مادة تصلح لأن تكون موضوع إحدى القصائد » فرد عليه بوالو قائلا : « لايجب أبداً أن يُتحدى مجنون » ! وما إن عاد إلى بيته حتى كرس نفسه لكتابة قصيدته فأتمها فى ليلته كما يزعم بعض النقاد .

وبكتابة هذه القصة بلغ بوالو أحد مراميه فنحن نعرف الآن أنه كان يمقت الملهـــاة الرخيصـــة « Le burlesque » التى كان كتابها يعالجون الموضوعات الهامة بأســلوب وضيع يعتمـــد على تفاهة التعبير ولقد وجد فى موضوعه الفرصة المواتية التى يثبت فيها أن الفن الحقيقى يبيح – على العكس – طرق موضوعات هزلية بطريقة تنأى عن الهزء والإسفاف

ويذهب بعض النقاد إلى أن هذه القطعـــة – باستثناء الاثنتين الأوليين من أغانيهـــا الست أجود ما كتب بوالو من حيث جمال الصياغة الشعرية ، أما من حيث الموضوع نفسه فنجد أن كثيرين منهم عابوا عليه صرف بعض جهده فيه ، ونخص بالذكر منهم نيزار « Nisard » وكان من أكبر النقاد المعجبين ببوالو ، يقول عن هذه القطعة : « إنه لمن المؤسف أن ينهك عقل بهذه القوة نفسه فى تصوير قمطر .. عقل علَّم فن العمل البطىء . سوف لايُرجع فى المستقبل إلا « للأهاجى » و « الرسائل » و « فن الشعر »

رابعاً : فن الشعر (١٦٦٩ – ١٦٧٣)

وهو يتكون من أربعة أجزاء أو أربع أغان كما يسميها بوالو : يبحث الجزء الأول فى المبادئ العامة لفن كتابة الشعر ، ويتناول الجزء الثانى ألوان الشعر « الثانوية » ، ويدرس الجزء الثالث الألوان «الراقية» ، ويضم الجزء الرابع إرشادات خلقية يسديها بوالو خاصة إلى الكتاب .

(١) الغناء الأول :

ويمكن تقسيمه إلى ثلاثة أجزاء رئيسية هى :

ا – قواعد عامة فى الأسلوب : يقول بوالو إن الشرط الأول لكتابة الشعر هو أن يكون الإنسان قد ولد شاعراً ، ينبغى إذن عليه أن يسائل نفسه فى غير زهو إن كان قد رُزق فعلا موهبة الشعر ، فإن كانت قد أتيحت له وجب عليه أن يعرف اللون الذى يناسب استعداده الفطرى ؛ ذلك لأنه لا يكفى الإنسان أن يكون شاعراً ليقحم نفسه على ما يتراءى له من فنون الشعر وإنما يجدر به أن يستوثق بدقة مما يلائم مواهبه من هذه الفنون . وكيفما كان اللون الذى خلق من أجله فيتحتم عليه أن يكون ذا إحساس سليم . هذا الإحساس السليم هو على رأس القواعد جميعاً وبدونه لا يتحقق الوفاق بين الشعر والصواب الذى يدعو بوالو إلى التمسك به حين يقول « لتحبوا الصواب » .

فالتمسك بالصواب يقتضى تجنب الصنعة والبهرج والإفراط فى الوصف ، والغزارة العقيمة ، ويؤدى إلى الاعتدال ،ويدفع إلى البحث عن الحقيقة، ويُحبب فى البساطة ، ثم إنه لا بد من أذن صارمة إزاء أوزان الشعر وبالنسبة لاختيار الألفاظ .. وخلاصة القول أن يبحث الشاعر فى أناة عن توافق الأصوات وانسجامها.

ب – تاريخ الشعر الفرنسى : وفى هذا الجزء يلخص بوالو تاريخ الشعر الفرنسى منذ العصور الوسطى حتى ظهور ماليرب Malherbe (١٥٥٥ – ١٦٢٨) ، ولكنه لا يبدو منصفاً تجاه رونسار ومدرسته (La Pléiade) – وعلى العكس من ذلك نجده يتحمس لماليرب : « وأخيرا لقد أتى ماليرب ! » ، ويدعو إلى الاقتداء به .

ح – العودة إلى القواعد العامة : ثم يستأنف بوالو كلامه عن القواعد العامة فى الأسلوب فى ضوء تحليله للنهضة الشعرية التى قام بها ماليرب ، لا بد من الوضوح ، ويكفى أن تكون الفكرة واضحة فى الذهن ليجئ الأسلوب بدوره واضحاً ، ولا بد كذلك من الدقة فى التعبير وصواب الصياغة ، ذلك لأن احترام اللغة أولى الفضائل التى يتحلى بها الكاتب الحق . ولابد أيضاً من مضى وقت طويل قبل أن يبلغ الشاعر هذه الدرجة من الإجادة ،عليه إذن أن يتسلح بالأناة والصبر وأن يعمد إلى تنقيح أسلوبه باطراد . وإذا كانت هذه المهمة شاقة فإن مما يعين على تحقيقها أن يلجأ الشاعر إلى ناقد صارم يلتمس عنده التوجيه ، ويستجيب لإرشاده بامتثال .

(٢) الغناء الثانى :

وفيه يدرس بوالو أجناس الشعر التى يطلق عليها الأجناس الثانوية ، ويحلل خصائص كل منها ، ويبين ما ينبغى اتباعه فى صياغته ، ويورد من النماذج البشرية المختارة من بين القدامى مَنْ ينبغى الاقتداء بهم .

فالشعر الحزين مثلا يعبر عن أنات الرثاء أو عن لوعة الحب ، ولابد للإجادة فيه من صدق العاطفة وعمقها ، فإن افتقر إليها جاء متكلفاً وفاترا . والقدوة فى هذا النوع من الشعر أمثال تيبول Tibulle وأوفيد Ovide

ويلاحظ أن بوالو يفضل الهجاء على غيره من فنون الشعر « الثانوية » . وهو يسرد لنا تاريخه ، ويحكم على من برزوا فيه من شعراء الرومان: فقد كان بيرس Perse يجمع بين القوة والغموض ، وكان جوفينال Juvénal بارعاً فى التصوير وإن تميز أسلوبه بالبهرج... ثم يعرج بوالو على الهجاء فى الشعر الفرنسى فيقول إن رينيه Régnier كان سفيهاً ، وإن امتاز أسلوبه بملاحة متجددة دواماً .. ويجدر بالذكر أن بوالو يقصد بالأجناس الشعرية الثانوية كل ما عدا المأساة والملحمة والملهاة .

(٣) الغناء الثالث :

وهو يتناول ما يسميه بوالو بالأجناس الراقية :

ا – المأساة : إنها تهدف إلى إثارة الفزع أو الشفقة ، من هنا يجب على الشاعر أن يحرص فيها على تحريك القلوب . إن الانفعال أساس العمل التراجيدى ، لا بد إذن من لمسات تهز العاطفة . ويجب أن يتم عرض الموضوع بالإيجاز والوضوح ، وسواء أبرز الكاتب الأحداث بالتمثيل أو بالسرد فيجب أن تكون محتملة يمكن تصورها ، كما يجب أن يطرد ما تثيره من اهتمام من مشهد إلى مشهد إلى أن تصل إلى نهايتها التى توضح كل جوانب الغموض .

ثم يقدم بوالو عرضاً لتاريخ المأساة : كانت مجرد « جوقة » فى الماضى ، ثم ظهرت المعالم الأولى للدراما بفضل Thespis ، ثم طورها « أشيل » Achille فأصبحت دراما بالمعنى الصحيح ، ثم تميزت هذه الدراما بالفخامة والغلو « emphase » . ولا يذكر بوالو أوريبيدس . ثم يتطرق إلى الحديث عن تطور

المأساة فى فرنسا فيقول – وهنا أحد أخطائه – إن المسرح كان ممقوتاً فى العصور الوسطى ، وينسب إلى عصر النهضة فضل تطعيم المسرح الفرنسى بالموضوعات التى كان القدامى قد تناولوها ، وتغذيته بعاطفة الحب .
ويعود بوالو بعد هذا الاستطراد إلى خصائص المأساة مسهباً فى الكلام عن جوانبها الأخلاقية .

وإذا كان تصوير الحب هو الوسيلة الحقيقية للتأثير فى النفوس ، فينبغى مع ذلك أن يبرزه الكاتب فى صراع مع الوازع النفسى بحيث يظهر لنا لا كفضيلة من الفضائل وإنما كنوع من أنواع الضعف الإنسانى .

أما أسلوب المأساة فيجب ألا يكون على وتيرة واحدة ، وأن يتميز بالسهولة ، وأن ينأى عن المبالغة . إن كاتب المأساة لا يستطيع أن يؤثر إذا لم يكن هو نفسه متأثراً . ويختتم بوالو عرضه بإيضاح صعوبة الظفر بالنجاح فى الميدان المسرحى .

ب – الملحمة : يقول بوالو إن المادة الرئيسية للملحمة هى التى تتأتى مما هو عجيب « Le Merveilleux » بشرط أن تبتعد كلية عن كل ما يتعلـــق بالدين المسيحى لما له من طابع قدسى ولأن استخدامه يؤدى للأسف إلى الخلط بين الكذب والحقيقة . والشىء الوحيد الذى تستطيع أن تستعير الملحمة منه مادتها هو الأساطير ، إن فيها من الجمال الشاعرى ما يحقق الإمتاع .

ثم يسدى بوالو إلى كاتب الملحمة مجموعة من التوجيهات أهمها :

أن يحسن اختيار بطله ليجئ هذا جديراً باثارة الاهتمام ، وأن يسرد الحوادث فى سرعة وحيوية ، وأن يكون غنيا فى وصفه ، معتدلا فى اختيار مايسوقه من تفاصيل هزيلة . وبوصيه أن يبدأ فى بساطة وأن يضاعف أهمية الحوادث فى تدرج ، وأن يؤلف بين ماله طابع الهزل وبين ما يرتفع إلى حد السمو ، وعليه – بكلمة واحدة – أن يسير على هدى هوميروس أعظم أساتذة الملحمة .

ويختتم بوالو هذا الجزء بذكر الصعاب التى تعترض خَلْقَ الملحمة الجيدة وبالتنديد بهذه الفئة من شعراء الملاحم ذوى القرائح السقيمة الذين يزهون بإنتاجهم الركيك بالرغم مما يثيره فى الجمهور من استخفاف بهم وتحقير لهم .

ج – الملهاة : يتناول بوالو الملهاه عند الإغريق ، ويفرق بين نوعين منها : نوع « قديم » كان بمثابة هجـــاء لاذع يرمى إلى إثارة سخرية الجمهور من أشخاص حقيقيين ، ونوع « جديد » يعالج موضوعات من وحى الخيال لا يقصد بها التهكم على أفراد معينين . أما النوع الأول فيمثله أرسطوفان « Aristophane » وأما الآخر فقد اكتمل على يد مياندر « Méandre » الذى ينبغى أن يتخذه الكتاب قدوة لهم فيحذوا حذوه فى دراسة الطبيعة البشرية دراسة جدية وعميقة .

ولا يجب أن يكون أسلوب الملهاة منحطاً أو تافهاً . ثم إنه لا بد من أن تمنح كل شخصية فيها طريقة التعبير التى تناسب ثقافتها ومكانتها الاجتماعية . وينبغى على الكاتب ألا يعمد فى محاولته إثارة الضحك إلى البحث عما هو غريب أو مناف للصواب ، كما يجدر به أن يتجنب فى التعبير كل ما يجانب اللياقة أو يحتمل اللبس .

٤ – الغناء الرابع : وهذا الغناء يشبه القانون الخلقى لرجل الأدب ، ذلك لأن مفهوم الكاتب عند بوالو كان يفترض – كما أسلفنا القول – تحليه بالشرف والنزاهة وغيرهما من الخلال التى تكفل له الاحترام والتبجيل .

ويبدأ بوالو هذا الجزء من « فن الشعر » بقصة ذلك الرجل الذى أخفق فى مهنة الطب ثم فطن إلى استعداده الحقيقى فغير مهنته ، لقد صار مهندساً معماريا ناجحاً . وما يسرد بوالو هذه القصة إلا ليبرر معاودته الحديث عن ضرورة موهبة الشعر بالنسبة

لمن يريد أن يكون شاعراً ، وإلا ليؤكد أهمية النقد فى صقل هذه الموهبة .

ثم يستأنف توجيه النصائح الخلقية : على الشاعر أن يتنزه عن الإباحية ، لأن مهنة الكاتب تصبح مهنة وضيعة إن هى أسهمت فى الانحلال الخلقى . صحيح أن تصوير الحب مباح ، ولكن بحيث لا يكون فى هذا التصوير أى نوع من أنواع التبذل . إن الفضيلة تصون النبوغ ، إذن فيجب التمسك بها . وينبغى أن يتجرد الكاتب من الغيرة « إنها آفة من آفات رجال الأدب ، وهى رذيلة إن وُجدت فى أحدهم دلت على ضعف مواهبه . ولا يكفى أن يكون الإنسان كاتباً ، بل ينبغى عليه أن يكون فى الوقت نفسه طيب الصحبة ، ممتع الحديث . ثم إن مما يشين شاعراً من الشعراء أن يوجه همه لكسب المال : يجدر به — على العكس — أن يسعى لبلوغ المجد ، وعليه ألا يحط من قدر الشعر ، ذلك الفن الإلهى الذى هذب فيما مضى النفوس ، وألهب فيها الوطنية ، وعلم الحكمة والفضيلة .

ويختم بوالو كلامه بدفاع مجيد عن حق الكاتب فى الحياة الكريمة ، هو فى الواقع حث لبق للملك على رعاية الأدب وتأمين المشتغلين به ضد العوز فهو يرى أن الشاعر لا يستطيع أن يعيش من المجد إن كانت معدته تشكو الجوع . ولكن أى شىء يبرر الخوف فى عصر تحظى فيه « الفنون الجميلة » بمكرمات ملك مستنير لا يعرف التفوقُ فى ظله الفاقة .

* * *

إن أبيات « فن الشعر » كبنود القانون من حيث الوضوح والدقة ، وهى تتميز فضلا عن ذلك بالسهولة والجزالة ، ويقترن فيها شرح المبدأ الذى يجب أن يُتبع بالمثال الذى ينبغى الاقتداء به . ولكى تجىء القواعد التى نادى باتباعها حية مثيرة للاهتمام فقد صبها بوالو فى قالب نقد موجه إلى من يجهلونها أو يحيدون عنها . وإذا كانت أشعار بوالو تفتقر — كما قلنا — إلى الشاعرية الأصيلة فى كثير من الأحيان :

« كثيراً ما أكسو بالشعر نثراً خبيثا »

(من الأهجية السابعة)

فإن ما يعوضها عن ذلك هو صدق الانفعال والصراحة فى التعبير ، يقول فى رسالته التاسعة :

« إن قلبى الذى يقود دائماً عقلى »

« لا يقول للقراء شيئاً غير ما يحس به »

« إن فكرى يكشف عن نفسه بوضوح فى كل مكان »

« وسواء عبرت أشعارى تعبيراً حسناً أو رديئاً »

« فإنها تحتوى دائماً على فكرة »

ويأخذ بعض النقاد على بوالو أنه نادى بتحكيم العقل فى الشعر بصورة مطلقة : الأمر الذى يطمس الفروق بينه وبين النثر ؛ ويرد آخرون بأن صاحب كتاب « فن الشعر » أراد بالعقل ضمان التوازن بين الملكات الأدبية . ويُعاب عليه أنه لم ير فى إنتاج العصور الوسطى إلا مظاهر الرداءة ، وأنه استصغر شأن النهضة الشعرية التى خلقها رونسار « Ronsard وأتباعه فى القرن السادس عشر . (الغناء الأول)

وقيل إن بوالو قسم الأجناس الشعرية تقسيما تعسفيا بأن أطلق على بعضها « الأجناس الثانوية » وعلى الأخرى « الأجناس الراقية » ، بينما لا تستمد القطعة الشعرية قيمتها إلا من الموضوع الذى تتناوله ومن الإجادة التى تتميز بها . وكان الأولى به أن يجعل تقسيمه الشعر إلى ملحمة وغناء ودراما . (الغناء الثانى)

ولوحظ أن بوالو تناول الملحمة بعد المأساة فى حين أنها سابقة لها من الوجهة التاريخية . وأخذ عليه اتهامه العصور الوسطى بمقتها الفن المسرحى ، إذ الحقيقة أن المسرح كان حينذاك وسيلة من وسائل التسلية الشائعة بين الناس . وقيل أنه قيد هذا الفن بقيود صارمة مطلقة هى وحدة الحركة ووحدة الزمان ووحدة

المكان ، وإن كانت قاعدة هذه الوحدات الثلاث قد عُرفت من قبل .

هذا قليل من كثير مما عيب على بوالو ، ومع ذلك فهو يعتبر – وسيظل دائماً – الشاعر الساخر النزيه الذى نصّب نفسه رقيباً على الإنتاج الأدبى فى عصره ، وقنّن الشعر ، واستخلص القواعد التى قامت عليها المدرسة الكلاسيكية من أعمال أئمة كتابها الذين لم ينشروا بيانا يحددون فيه مبادئهم مثلما فعلت مدرسة رونسار « Ronsard » من قبلهم فى القرن السادس عشر ، والمدرسة الرومانتيكية من بعدهم فى مقدمة كرومويل الشهيرة لفكتور هوجو « V. Hugo » وبوالو – قبل كل شئ – أحد هؤلاء الكتاب الذين يتميز انتاجهم بالعالمية يقول عنه أحد النقاد : « إن بوالو ليس فحسب رجل القرن السابع عشر الذى يمثل الروح الفرنسية ، ولكنه يمثل العقل فى جميع الأزمنة وجميع البلاد والحقيقة انه أثر فعلا فى جميع الأزمنة وجميع البلاد التى فتحت أبوابها أو نوافذها أمام الأدب العالمى : تأثر به فى إسبانيا أمثال لوزان « Luzan » الذى نشر هو الآخر « فن الشعر » ، وتأثر به فى إنجلترا أمثال دريدن « Dryden » فى بحثه عن الشعر المسرحى ، وبوب « Pope » فى رسائله الشعرية وأهاجيه ، وتأثر به فى ألمانيا أمثال جوتشيد « Gotsched » ولسنج « Lessing » الذى قام بدور نشيط من أجل دفع الحركة المسرحية فى بلاده إلى الأمام ، وفى إيطاليا تأثر به الشعر التمثيلى فى مجموعه منذ القرن الثامن عشر .

إن إنتاج بوالو يجعل منه المثل الأعلى للأديب النزيه والناقد الذى يسهر على سمعة الأدب ويحكم على الكُتاب برجاحة عقل فى غير تحيز : يسخر من التافه ليحمى الناس من تفاهته ولينحيه – إن استطاع – عن مهنة الكتابة ، ويرعى القدير ليزيد من خصب قريحته ، ويأخذ بيد الموهوب الذى لا يزال فى مرحلة التكوين والصقل . لنستمع إلى سانت « Sainte-Beuve » وهو يتحدث عنه (فى العصر الرومانتيكى !) : أتعرفون ماذا ينقص فى هذه الأيام شعراءنا ، وهم الذين كانوا فى مستهل حياتهم الأدبية ممتلئين بالملكات الطبيعية ؟ إنه ينقصهم واحد كبوالو .. »

وإن كلمة الناقد الفرنسى الكبير جوستاف لانسون « G. Lanson » التى نسوقها الآن فى ختام هذا الفصل – والتى قالها فى كتاب له عن بوالو – لجديرة بأن ترمز دائماً إلى ما حققه صاحب « فن الشعر » فى ميدان الأدب التعليمى ، فلقد أمتع الناس إذ أضحكهم ولكنه لم يضحك عليهم :

« إننا – نحن الفرنسيين – نريد من الكاتب أن يمتعنا حتى وهو يبكينا ، ونريد أن نكون على حق حين نستمتع أو نبكى ، أى أننا نريد أن نستوثق من أن الكاتب لا يهزأ بنا » .

* * *

المختار من « فن الشعر » لبوالو

عن الإلهام الشعرى :

عبثاً يفكر كاتب متهور
فى الوصول إلى مستوى فن الشعر
إذا لم يحس بتأثير السماء الخفى
إذا كان نجمه لم يقدّر له أن يولد شاعراً
إنه يظل دائماً أسير قريحته الجدباء

* * *

عن الإحساس السليم :

وسواء كان الموضوع الذى تطرقه هازلا أو سامياً
فيجب أن يتفق الإحساس السليم مع القافية

* * *

إن القافية أمَةٌ ما عليها إلا أن تخضع
وإذا جد الإنسان منذ البداية فى البحث عنها
اعتاد العقل العثور فى يسر عليها

* * *

ولكن إن أهملت صارت عنيدة
وجرى المعنى وراءها للحاق بها
لتكن إذن محبا للصواب ولتستمد كتاباتُك دائماً
منه وحده رونقها وقيمتها

* * *

عن وجوب تنويع الأسلوب :

إذا كنت تريد أن تحظى بحب الجمهور
فلتنوع أسلوبك فى الكتابة باطراد
إن أسلوباً يجرى على وتيرة واحدة
لهو أسلوب زائف البريق فى الأعين يدعو حتماً
إلى النعاس

* * *

عن موسيقى الشعر Harmonie

لا تدفع إلى القارئ إلا بما يمكن أن يمتعه
ولتكن أذنك صارمة من أجل الإيقاع

* * *

ومهما كان بيت الشعر ، ومهما كان نبل الفكرة
يشيع فيه
فإنه يعجز عن إمتاع العقل إن نفرت منه الأذن

* * *

عن الوضوح :

هناك عقول أفكارها الغامضة
تشبه فى تعثرها السحاب الكثيف
ولا يقوى نور الصواب على النفاذ إليها
إذن فلتتعلم قبل أن تكتب كيف تفكر
إن أفكارنا فى تفاوت درجات غموضها
تستتبع تعابير تختلف من حيث درجات الدقة والصفاء
وإن ما يعقله الإنسان بدقة يأتى التعبير عنه جلياً
وتأتى الألفاظ التى تفصح عنه فى يسر

* * *

على النقد البنّاء :

ليكن لك أصدقاء يسارعون إلى الحكم عليك

* * *

ولكن تعرف كيف تميز بين الصديق والمداهن
فرب إنسان يصفق لك فى الظاهر بينما هو فى الواقع
يسخر منك ويموه عليك
لتكن محباً للنصح لا للمديح

* * *

عن ضرورة مشابهة أحداث المأساة للحقيقة :

لا تقدم أبداً للمشاهدين شيئاً لا يستطيعون تصوره
إن الشئ الحقيقى قد لا يشبه أحياناً الحقيقة
ورب شئ عجيب لا أجد له أى رونق
لأن العقل لا يتأثر بما لا يصدمه

عن سرد الأحداث فى الملحمة :

ليتسم سردك بالحيوية والسرعة
وليتميز وصفك بالغنى والفخامة
ولتتجنب دائماً التفاصيل الوضيعة
وليكن استهلالك سهلا لا يشوبه أى تكلف

* * *

عن خصائص الملهاة :

إن الملهاة ، وهى عدوة التأوهات والعبرات
لا تبيح أبداً فى أشعارها آلام المأساة
إلا أن مزاولتها لا تكون بالذهاب إلى الطريق العام
من أجل إمتاع الدهماء بكلمات قذرة وضيعة
يجب أن يسمو الممثلون فى هزلهم
عقدة الملهاة يجب أن تحل فى يسر
والحركة فيها يجب أن تسير بتوجيه من العقل
فلا تتوقف فى مشهد أجوف
ويجب أن يسمو فى الوقت الملائم أسلوبها المتواضع
اللين

وأن تمتلىء تعابيرها الزاخرة بالألفاظ البارعة
بالعواطف التى تعالج برقة
واحذر أن تمزح على حساب الإحساس السليم
وعليك ألا تحيـــد أبداً عن الطبيعة (ما يتفق مع
طبيعة الإنسان وما يدل على فهمها)

* * *

فى شرف الكُتّاب ونزاهتهم :

أيها الكتاب : أعيروا تعاليمى أسماعكم
أتريدون أن تحببوا القراء فيما يجود به خيالكم ؟
لتقترن قريحتكم الخصبة دائماً فى دروس تتميز بالإجادة
ما هو قوى ونافع بما هو ممتع

لا يجب أبداً أن تقدم نفوسُكم وأخلاقُكم عنكم
– وهى التى تنعكس فى إنتاجكم –
إلا صوراً تحمل طابع النبل
إنى لا أستطيع أن أشعر بالتقدير إزاء هؤلاء الكتاب
الذين يتخلون فى أشعارهم بحطة عن الشرف
والذين يخونون الفضيلة على ورق أثيم
فيجعلون الرذيلة محببة فى أعين قرائهم
إن الكاتب الفاضل لا يُفسد أبداً القلب
حين يمس الحس فى أشعاره الطاهرة

* * *

علينا ألا نسعى إلى الشرف بحيل شائنة :

رحلة ابن جبير

بقلم
الدكتور حسين نصّار
الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الأسرة

اجتمعت عوامل متعددة فجعلت الفتح العربى لبلاد المغرب يستغرق من الزمن أطول مما استغرقته الفتوح العربية الأخرى عادة . وبرغم ذلك ، أخذت جماعات من سكان البلاد الأصليين المعروفين بالبربر تعتنق الإسلام ، وتنخرط فى جنوده ، منذ الاتصالات الأولى بين العرب والبربر . واشتد إقبالهم على الإسلام فى عهد عمر بن عبدالعزيز خاصة .

وفى أواخر العصر الأموى هاجرت جماعات من الخوارج إلى المغرب ، بعد أن منوا بالهزائم المتوالية فى المشرق . فلقيت فى البربر مرتعاً خصيباً بثت فيه مبادئها . ثم ولى طنجة عمر بن عبد الله المرادى ، فأساء السيرة ، وفرق بين المسلمين من العرب والبربر ، وتعصب على الأخيرين وظلمهم . ولم يرده عبيد الله ابن الحبحاب والى المغرب عن سياسته الجائرة . والتقت العصبية مع الظلم ، مع مبادئ الخوارج ، فشبت الثورات واندلعت نيرانها من مكان إلى آخر حتى عمت شمال إفريقية كله ، بل تعدت جبل طارق ، وفرقت بين الأندلسيين وسلطت بعضهم على بعض .

وتحرج موقف العرب فى المغرب ، لقلة عددهم بالنظر إلى البربر وإحاطة هؤلاء بهم فى جميع الأرجاء فأسرع الخليفة هشام بن عبد الملك بتعبئة جيش من عرب الشام عدته ١٢٠٠٠ ، وبعثه لإخماد الثورة وإنقاذ العرب ، وأمر كل وال يمر به الجيش أن يمده بما استطاع . فبلغ عدد هذا الجيش عند ما وصل إلى طنجة ٣٠,٠٠٠ رجل ، يقال إن ١٠,٠٠٠ منهم كانوا من صلب بنى أمية ، والباقين من العرب الصرحاء . وكان على رأس هـــذا الجيش كلثوم ابن عياض القشيرى ، وعلى طلائعه ابن عمه بلج ابن بشر ، وفى هذه الطلائع جندى يسمى عبدالسلام ، من بنى كنانة من قريش .

وفتّت الخلافات فى عضد الجيش العربى قبل أن يلتقى بالبربر . فلما التحموا منى بالهزيمة ، وقُتل قائده ، وفر أحياؤه . فكان فرار أهل إفريقية ومصر منه

إلى تونس ، وفرار أهل الشام مع بلج إلى سبتة ، على الطرف الشرقى من مضيق جبل طارق .

وخاف بلج أن يكر عليهم البربر فيستأصلوهم فعزم على الانتقال بمن معه إلى الأندلس . فاستأذن واليها عبد الملك بن قطن ، فرفض خوفاً منهم . ولكن الثورات البربرية بالأندلس أجبرته على قبول إدخال بلج وأصحابه إلى الأندلس للاستعانة بهم ، بعد أن أخذ رهائن منهم وشرط عليهم ألا يقيموا بالأندلس أكثر من سنة واحدة . فدخلوا فى ذى القعدة ١٢٣ ﻫ (سبتمبر ٧٤١ م) عراة مجهدين . فكساهم عـــرب الأندلس . وكانت أول وقعة اشتركوا فيها بشَذُونة ، فى جنوب غرب الأندلس ، حيث هزموا البربر ، وغنموا أمتعتهم ودوابهم وأسلحتهم ، فأصلحوا أحوالهم . ثم عاونوا ابن قطن فى وقائعه بالبربر فى طليطلة ، وسط إسبانيا ، حتى أخمدوا جميع الثورات البربرية .

وكاد العام ينقضى ، فطلب عبد الملك بن قطن إلى بلج بن بشر أن يخرج بأصحابه من الأندلس . فامتنع بلج . وثار بعبد الملك وتغلب عليه ، واستولى على السلطة فى ذى القعدة ١٢٤ (سبتمبر ٧٤٢) ، واستقر أصحابه بالأندلس . فكان مقام عبد السلام الكنانى بشذونة ، بالرغم من إقامة معظم الكنانيين بطليطلة وضواحيها .

ولم يبين ما نعرفه من التاريخ المدة التى أقامها عبد السلام الكنانى بشذونة ، ولكنه اكتفى بسرد سلسلة من الأبناء أعقبها ذلك الرجل ، وهى أحمد ابن جبير بن سعيد بن جبير بن محمد بن عبدالسلام . وذكر المؤرخون أن أحمد هذا كان من كتاب شاطبة ورؤسائهـــا . ولسنا ندرى متى انتقلت الأسرة من شذونة إلى شاطبة ، فى شرق إسبانيا ، ولا من الذى انتقل من الأسرة إليها . ولكن الواضح أن الأسرة خضعت لتغيير ، إذ بعد ما كان الجد رجل سيف صار الابن رجل قلم .

« الرجل »

وأعقب أحمد طفلا ، اختلف المؤرخون فى مولده . فجعله لسان الدين بن الخطيب فى سنة ٥٣٩ﻫ(١١٤٤م). وجعله المقرى ليلة السبت عاشر ربيع الأول سنة ٥٤٠ﻫ (١ – ٩ – ١١٤٥) ، وارتضى معظم المؤرخين قول المقرى . واتفق المؤرخان على أن ذلك المولد كان ببلنسية ، على مصب نهر الوادى الكبير فى البحر الأبيض المتوسط ، ولكن آخرين قالوا إنه ولد بشاطبة .

وعنى أحمد بابنه الذى سماه محمداً ، وأراد أن يصوغه على مثاله ، فكان أول أستاذ له . ثم دفع به إلى المعلمين المحترفين . فشغف الصبى بالعلم شغفاً ملك حواسه عليه ، ولم يفارقه طوال حياته . فكان يسعى إلى رجاله فى كل مكان حط به . فكان فى قائمة أساتذته من لقيه بسبتة ومكة وبغداد وحران ودمشق وغيرها ، بالإضافة إلى علماء الأندلس . وكانت العلوم التى عنى بهـــا علوم الدين من فقه وحديث وقراءات ، وما اتصل بها من علوم اللغة والنحو والأدب .

وعند ما بلغ السن التى يستطيع فيها أن ينفرد بحياته ، ويضطلع بأعبائها ، احترف الكتابة . فعمل لبعض الأمراء من الموحدين الذين كانوا يسيطرون على الأندلس والمغرب فى ذلك الوقت . وكان أشهر من اتصل به أبا سعيـــد عثمان بن عبد المؤمن ، الذى عقد له أبوه على ولاية سبتة وطنجة فى سنة ٥٤٩ ﻫ (١١٥٤ م) ، وعيَّن أبا محمد عبدالله بن سليمان وأباعثمان سعيد بن ميمون الصنهاجى وزيرين له ، وأبا بكر ابن طفيل القيسى ، الفيلسوف المشهور صاحب رسالة « حى بن يقظان » ، وأبا بكر بن حبيش كاتبين له .

ولما خضعت غرناطة ، فى جنوب إسبانيا ، لسلطان الموحدين سنة ٥٥١ هـ (١١٥٦م) ، أضافها عبد المؤمن إلى ولاية ابنه أبى سعيد . ويبدو أن محمداً بدأ حياته العملية بالاتصـــال ببعض أقارب الأمير أبى سعيد بغرناطة . ثم ما لبث أن لفت إليه أنظار الأمير ، وتقرب إليه ، فضمه إلى كتابه ، وتنقل معه بين غرناطة وسبتة .

ولم يشتغل محمد بالكتابة وحدها بل بالتدريس أيضاً ، وخاصة بعد رحلته الثانية إلى الشرق . فقد انقطع مدة فى فاس للتحديث ورواية ما عنده وممارسة التصوف . وكان قد فعل شيئاً من ذلك فى المشرق فخلف بذلك تلاميذ له فى الغرب أشهرهم أحمد بن عبد المؤمن الشريشى شارح مقامات الحريرى ، وفى الشرق أشهرهم عبد الكريم بن عطاء الله ورشيد الدين ابن العطار بالإسكندرية ، والحافظـــان أبو محمد المنذرى وأبو الحسين يحيى بن على القرشى بالقاهرة .

ووصف ابن الخطيب محمداً بأنه كان فاضلاً ، نزيه الهمة ، سرى النفس ، كريم الأخلاق ، أنيق الطريقة ، ذا فضل بديع وورع يحقق أعماله الصالحة . ووصفه صاحب الملتمس بأنه كان من أهل المروءات ، عاشقاً فى قضاء الحوائج والسعى فى حقوق الإخوان والمبادرة لإيناس الغرباء . وتروى له أشعار تنصح بالتواضع ، وتنهى عن السفه ، وتحذر من الاغترار بالدنيا . ويظهر فى رحلته حرصه الشديد على زيارة أضرحة أعلام الدين ، ولقاء المشهورين من رجاله الذين عرفوا بالتقوى . كل ذلك جعل الرجل يميل إلى الزهد . وأخذ هذا الميل يزداد إلى أن جعله ينبذ الدنيا العريضة التى نالها بالأدب ، كما يقول المقرى ، ويخلد إلى التصوف .

وتوفى محمد بن جبير فى الإسكندرية ، فى أثناء رحلته الثالثة إلى المشرق ، فى يوم الأربعاء السابع أو التاسع والعشرين من شعبان سنة ٦١٤ هـ (٣٠ نوفمبر أو ٢ ديسمبر سنة ١٢١٧م) أو السنة التى بعدها .

وأشاد كل مترجم لمحمد بأدبه . فقدذكر ابن الخطيب أنه قد جرت بينه وبين طائفة من أدباءعصره مخاطبات ظهرت فيها براعته . ولم يصل إلينا شىء من رسائله التى أنشأها بين يدى من اتصل بهم من أمراء ولكن ابن الخطيب قال : « نثره بديع ، وكلامه المرسل سهل حسن » ، وقال أيضاً : « له ترسل بديع وحكم مستطابة وروى بعض هذه الحكم ، فكشف أن كاتبها جارى كتاب عصره فى التزام السجع ، والقصير الفقرات منه خاصة . ولعل ذلك راجع إلى طبيعة الحكم التى يستحب فيها القصر والتنغيم ليسهل حفظها ويكثر ترديدها : كذلك أكثر من الجناس تامه وناقصه . ونمثل لحكمه بقوله : « إن شَرُف الإنسان ، فبشَرَف وإحسان ، وإن فاق ، فبفضلٍ وإرفاق . ينبغى أن يحفظ الإنسان لسانه ، كما يحفظ الجفنَ إنسانه ، فرُبَّ كلمة تقال تُحدث عثرة لا تقال . كم كست فلتات الألسنة الحداد ، من ورائها ملابس حداد . نحن فى زمان لا يحصل فيه نفاق ، إلا من عامل بالنفاق » .

ولما كان ذوق العصر يعجب بهذه الزخارف ويرى فيها الأدب الحق والبلاغة القصوى ، فقد أعجب الناس مما كتبه محمد وحكموا له بالتقدم . وبالرغم من ذلك لم يتبع هذه الطريقة فى تدوين رحلته غير فقرات قليلة وقصيرة منها ، ثم أرسل سائرها إرسالاً .

وكان محمد شاعراً غزير الإنتاج أيضاً . وقدذكر المؤرخون أنه مدح من اتصل بهم من الموحدين ، فالمرجح إذن أن ذلك كان من أول ما نظم . ولم يصل إلينا شىء من ذلك المدح ، ولكن الرجـــل أعجب بصلاح الدين الأيوبى منذ وطئت قدماه أرض مصر ، وعثر فى كل مكان حل به على أثر من آثاره ، دال على عدله وحبه لرعيته والمسلمين عامة وتيسيره على الحجاج فنظم فيه مدائح وصل إلينا بعضها :

وربما كان من أوائل شعره أيضاً مانظمه فى ذم الفلسفة والفلاسفة ، وتقبيح آرائهم ، واتهامهم بالخروج على الدين فربما كان ذلك الشعر نتيجة خصومة بينه وبين ابن طفيل ، عند اجتماعهما معا فى حاشية الأمير أبى سعيد . وربما كان نتيجة كراهية الموحدين للفلسفة وانقلابهم على الفلاسفة بعد سنة ٥٥٠هـ (١١٥٥) :

ومن الممكن الاستدلال بالرحلة على تأريخ مااتصل بأحداثها من شعر ، وأغلبه دينى يصور الحج ، وزيارة قبر الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومشاهدة الآثار الدينية ، وبقيته شعر يودع فيه الرجل أهله ووطنه ، ويتشوق إليهم فى المواطن والمواسم المتوالية . والشعر الدينى أكثر ما بقى من شعر محمد لما كان عليه من تدين وتصوف .

وأكثر محمد بن جبير من نظم الشعر فى موضوعين آخرين . فقد كان ساخطاً على الزمان حانقـاً على الأصدقاء . ولم يرو المؤرخون سبباً لذلك ، ولكن الواضح أن الرجل كان ذا إيمان راسخ بأن الوفاء بين الإخوان مفقود ، وأن الركون إلى الدنيا اغترار . وبلغ من كثرة مانظمه فى هذا الموضوع أن جمعه فى مجلد سماه : « نظم الجمان فى التشكى من إخوان الزمان » . ولم يعثر الدارسون على هذا الديوان ، ولكن المرجح أن المقطوعات التى أوردها المؤرخون له مقتطفة منه :

والموضوع الثانى الذى أكثر من النظم فيه الرثاء . ويبدو أنه لم يرث غير زوجته أم المجد عاتكة بنت الوزير أبى جعفر الوقشى ، التى كان يحمل لها أعظم الحب . فماتت بسبتة ، فلم يستطع البقاء بها ، وقام برحلته الثالثة إلى المشرق ليتخفف من أعباء حزنه . وأخذ – فى تلك الأثناء – يعبر عن لواعج صدره شعراً ، ملأ به ديواناً خاصاً سماه « نتيجة وجد الجوانح فى تأبين القرين الصالح » . فكان أول ديوان – فيما أعلم – أفرده شاعر عربى لبكاء زوجته الراحلة . وانتزع بذلك لواء الأولية من شاعرينا المعاصرين عزيز أباظة وعبد الرحمن صدقى ، اللذين ظن بعض الدارسين سبقهما إلى هذا الفضل . والأمر الذى يؤسف له أن ذلك الديوان لم يصل إلى أيدينا ، بل لم تصل أية قصيدة منه . فلا ندرى الطريق الذى سلكه فى هذا الرثاء .

ولمحمد أشعار أخرى فى الإخوانيات وغيرها من الموضوعات الشعرية التقليدية . وبلغ من مقدار شعره أن قيل إنه كان فى ديوان يماثل ديوان أبى تمام فى الكثرة . وربما كان ذلك الديوان لا يضم الديوانين الخاصين السابق ذكرهما . ولكن الغزارة لا تعنى الجودة أو الامتياز . فما بقى من شعره يدل على أنه كان شاعراً وسطاً ، تغلب عليه الصبغة التعليمية ، فإن تخلص منها فإلى الصبغة التقريرية . وجارى شعراء عصره فى الاعتماد على الجناس ، والتلاعب بالألفاظ ، والاستقاء من مصطلحات العلوم (النحو خاصة) وأبوابها ، والتحبب بالتشبيهات والاستعارات التقليدية التى يرصف بعضها إلى جانب بعض لتزويق العبارة لا لما تكسبه للفكرة من جمال أدبى . وكل ذلك كان طابع شعراء عصره ، ولكن انحطاطه ينزوى بعض الانزواء حتى يكاد يختفى عند الشاعر المجيد ، ويبرز حتى يكاد يخفى كل شىء عداه عند الشاعر الوسط . فإذا كان ذلك رأينا فى عصرنا هذا فيه ، فإن معاصريه ومن بعدهم يمثل رأيهم فيه ابن الخطيب الذى يقول : «نظمه فائق» ويقول : « شاعر مجيد » ، والمقرى الذى يقول : « تقدم فى صناعة القريض والكتابة » .

« الرحلات »

لم يقم محمد بن جبير برحلة واحدة بل قام بثلاث رحلات ، قصد فيها جميعاً الحج ، الذى كان مقصد جل الراحلين من المغرب إلى المشرق إن لم يكن كلهم ، والذى وهب الأدب العربى مجموعة من أجمل ماعرف

من رحلات ، وخاصة إذا أضفنا إليه طلب العلم . ولم يدون محمد أخبار هذه الرحلات كلها فى كتابه الذى نتحدث عنه ، بل قصره على الرحلة الأولى وحدها .

وذكر المؤرخون بواعث معينة ، أثارت فى نفس الرجل الشوق الى الحج وبعثت فيه العزم على قصده ، ودفعته على القيام برحلاته لأدائه . ونترك الرحلة الأولى إلى الثانية ، فنجد المؤرخين يقولون : « لما شاع الخبر المبهج بفتح المقدس (٥٨٣ هـ / ١١٨٧) على يد السلطان الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب بن غازى ، قوى عزمه على إعمال الرحلة الثانية . فتحرك إليها من غرناطة يوم الخميس لتسع خلون من ربيع الأول سنة خمس وثمانين وخمسمائة (١١٨٩ م) ثم آب إلى غرناطة يوم الخميس لثلاث عشرة خلت من شعبان سنة سبع وثمانين (١١٩١م) » .

واستقر بغرناطة مدة ثم انتقل منها إلى مالقة على البحر الأبيض المتوسط ، إلى الشمال الشرقى من جبل طارق ، ثم سبتة ثم فاس التى انقطع فيها للتحديث والتصوف . وعند ما توفيت زوجته أم المجد قام برحلته الأخيرة إلى الحج .

وذكر ابن الرقيق أن الذى دفعه إلى رحلته الأولى أن الأمير أبا سعيد استدعاه ليكتب له رسالته فقدم عليه فوجده فى مجلس شرابه فمد إليه الأمير يده بكأس. فأظهر الانقباض وقال : « يا سيدى ما شربتها قط » . فقال : « والله لتشربن منها سبعاً » . فلما رأى العزيمة اضطر أن يشرب سبع كئوس . فلما فرغ منها ، ملأ له الأمير الكأس من الدنانير سبع مرات وصبها فى حجره . ثم حمله إلى منزله . وأراد محمد أن يكفر عن هذا الإثم الذى أرغم على اقترافه ، فرأى أنه لا يكفر عنه سوى الحج . فاستأذن الأمير فأذن له . فباع أملاكاً وضم ثمنها إلى ما ناله من الأمير وحج . وذكر ابن الرقيق صراحة أن حجه كان فى تلك السنة التى شرب فيها الخمر :

ولما كان محمد شرع فى رحلته الأولى فى سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) ، وكان الأمير أبو سعيد قد مات فى سنة ٥٧١ هـ (١١٧٥ م) ، فمن المحال إذن أن يكون الحج فى السنة نفسها . بل من المستبعد أن يكون الحج للسبب الذى ذكره ابن الرقيق ، لما بين التاريخين المذكورين من مدة طويلة . أضف إلى ذلك أن الرجل نفسه يثنى فى رحلته على تدين الموحدين ثناء كبيراً ويذم غيرهم من الأمراء الذين يصمهم بالبعد عنه ، يقول : « الموحدين أنصار الدين ، وحزب الله أولى الحق والصدق ، والذابين عن حرم الله عز وجل، والغائرين على محارمه ، والجادين فى إعلاء كلمته ، وإظهار دعوته ، ونصر ملته ... لا عدل ولا حق ولا دين على وجهه إلا عند الموحدين أعزهم الله ، فهم آخر أئمة العدل فى الزمان . وكل من سواهم من الملوك فى هذا الأوان فعلى غير الطريقة » وقد حاولت أن أستخلص من الرحلة نفسها ما يقيم سبباً لها فلم أستطع ، فإن ابن جبير سكت عن ذلك سكوتاً تاماً . وربما لم يكن هناك دافع خاص غير الرغبة فى أداء الفرض الدينى .

الرحلة المدونة

وصرح محمد فى صدر رحلته أنه لم يكن وحيداً فيها ، إذ كان أحمد بن حسان القضاعى رفيقاً له وكان أحمد من أندة من مدن مقاطعة بلنسية ، درس الطب وأصدر فيه كتاباً مفيــداً ، وشارك فى بعض العلوم الأخرى وسمع بدمشق أبا الطاهر الخشوعى مع محمد . وكتب للأمير أبى سعيد الذى كتب له محمد وغيرهما ، ومات بمراكش فى سنة ٨ أو ٥٩٩ هـ (١٢٠٢ م) ، دون أن يبلغ الخمسين. وبالرغم من هذه الزمالة ، لم يشر إليه محمد فى الرحلة غير ثلاث مرات

وشرع محمد ورفيقه فى الرحلة بمغادرة غرناطة فى أول ساعة من يوم الخميس ٨ شوال ٥٧٨ هـ(٣/٢/ ١١٨٣) وأنهياها بالعودة إليها يوم الخميس ٢٢ محرم

٥٨١ (٢٥ أبريل سنة ١١٨٥) فكانت مدتها عامين وثلاثة أشهر ونصفا. قضيا منها فى الأندلس ١٨ يوما وفى المغرب ٣ أيام، وعلى البحر الأبيض المتوسط شهرا وفى العودة ٣ أشهر، وفى مصر نحو ٤ أشهر، وفى البحر الأحمر ٩ أيام، وفى شبه الجزيرة العربية نحو ١٠ أشهر وفى العراق نحو شهر ونصف، وفى الشام نحو ثلاثة أشهر ونصف، وفى صقلية نحو ثلاثة أشهر ونصف.

الموجز

ولم يدون محمد مذكراته منذ اليوم الأول للرحلة أو الإعداد لها، بل أخذ فى تدوينها وهو على البحر، يوم الجمعة ٣٠ شوال (٢٥ فبراير). ولكنه تلافى مافاته فسمى المدن التى مر بها، فأبان أنه خرج من غرناطة إلى جيان ثم حصن القبذاق ثم حصن قَبْرة ثم جزيرة طريف. فعبر منها مضيق جبل طارق إلى قصر مصمودة الذى انتقل منه إلى سبتة. واقتصر على إيراد أسماء المدن الأندلسية والمغربية، ولم يحاول لها وصفاً لأنها معروفة لدى مواطنيــه الذين كتب لهم المذكرات. واستقل بسبتة مركباً لبعض أهل جنوة، فأقلع بهم يوم الخميس ٢٩ شوال (٢٤ فبراير) وهو المبدأ الحقيقى لرحلته، فكل ماسبق من أماكن كان الأندلسى والمغربى يتنقل بينها دون أن يشعر باغتراب أو رحلة، ودون أن يرى المؤرخون أنهم محتاجون إلى تسجيل هذا التنقل.

وسار المركب محاذياً للساحل الأندلسى إلى أن قابل دانية فتوغل فى البحر إلى جزر يابسة ثم ميورقة ثم منورقة من جزر البليار ثم سردانية. وواجهتهم عاصفة أضلتهم عن سبيلهم وأرجعتهم أدراجهم دون وعى منهم، إلى أن طلع عليهم مركب آخر عرّفهم خطأهم. فصححوا وجهتهم حتى بلغوا سردانية ثانية فأرسوا بإحدى موانيها. وهبط مسلم يعرف لغة البلاد فشاهد جماعة من أسرى المسلمين معروضين فى السوق للبيع.

وانتقل الرفيقان إلى مركب آخر فارق بهم سردانية فقابلهم إعصار هائل، أحدث بالمركب خسائر فادحة حتى يئسوا من النجاة. ثم تحسنت الأحوال فظهر لهم ساحل صقلية فأرسوا فيه. ثم أبحروا إلى أقريطش إلى أن حاذوها تقديراً لاعيانا. فتوجهوا إلى مصر وكان أول ما قاربوه منها جزائر الحمام. وساروا بحذاء الساحل إلى أن أدركوا الإسكندرية. فصعد إلى المركب رجال أشبه برجال الجوازات اليوم. لتسجيل أسماء القادمين، وصفاتهم، وبلادهم، ووجهاتهم، وما يحملون. وفُتش الرجال وأمتعتهم. والتقط رجال الأمن أحمد بن حسان منهم، فسئل عنهم، وقوبلت أقوالهم جميعاً، لتعلم حقيقة كل منهم. وقد جأر محمـــد بالشكوى، وكرر الحديث وأطاله، عما جرى له بالإسكندرية وغيرها من المدن المصرية، فى أمثال ذلك التفتيش، وعما ضاع لبعض الناس من متاع، وعما أخذ منهم من رسوم سماها زكاة وجرّحها على هذا الأساس. ويخيل إلىّ أن كثيراً من مظاهر التعنت فى هذا التفتيش أو ما عده محمد تعنتاً إنما كان بسبب الظروف غير العادية التى تحيط بالبلاد، أعنى الحروب الصليبية وما تستتبعه من جواسيس ومخربين تحدث هو نفسه عنهم.

وتعد الإسكندرية أول مدينة فى رحلته، فإن الأماكن السابقة عليها لم يتعرض لها الرجل بغير التسمية. أما هى فأول مدينة طبق عليها المنهج الذى اتبعه فى تدوين رحلته. واستهل حديثه عنها بفقرة عامة فيها إشارات سريعة إلى خصائصها من حسن موقعها، واتساع مبانيها وكبرها، وانفساح شوارعها، وضخامة أسواقها، واختراق المياه جميع ديارها واتصال آبارها. ثم ذكر آثارها القديمة: المهدم منها كأعمدة الرخام المتخلفة عن مدارسها، والقائم كالمنار الذى أبان مقاديره ومجاله ومبانيه وأثنى عليه كثيراً. وتحدث عن المدارس والمحارس المشيدة لتعليم الطب

خاصة ، والتى يفـــد إليها الطلبة من جميع الأرجاء فيجدون المأوى والمطعم والحمام والمستشفى (المارستان) إلى جانب الدراسة وأشاد بكثرة مساجدها التى أبان مرتبات أئمتها . ثم التفت إلى الشعب فكشف عن جدهم حتى إنهم يعملون بالليل كما يعملون بالنهار ، وأشار إلى رخاء أحوالهم ، وتغنى بسياسة صلاح الدين الأيوبى نحو الغرباء وخاصة المغاربة وكشف عما أنفقه عليهم وخصصه لهم .

وخرج من الإسكندرية ، فقطع إقليم البحيرة ماراً بعاصمته دمنهور . ثم اجتاز فرع رشيد من النيل . ثم اخترق الدلتا فمر ببرمة وطندة (طنطا) وسبك ومليج وقليوب والمنية . ثم اجتاز فرع دمياط عند دجوة التى انتقل عنها إلى القاهرة .

ولم يقف عند أية واحدة من هذه المدن ليصفها فى طول . بل اكتفى بمنح كل منها أسطراً قلائل أو سطراً واحداً ، فيه إشارات خاطفة إلى الموقع ، أو الاتساع ، أو وجود سور بها أو مسجد أو سوق ويمكن القول إنه لم يصف شيئاً منها .

وطال مقامه بالقاهرة فطال حديثه عنها . فمنحنا قائمة بأسماء من يقال إن القرافة (الجبانة) تضمهم من الأنبياء ، وأهل البيت ، والصحـــابة ، والتابعين ، والأئمة ، والعلماء ، والزهاد ، مع الاحتياط بالتصريح بأنه غير جازم بصحة كل ما ورد فيها . وأفاض فى الكلام عن المشهد الحسينى ، فوصف بناءه وجدرانه ورخامه وحجره الأســـود ، وأستاره ، وقناديله ، وما ألف الناس أن يؤدوه عند زيارته . والتقط من القائمة مشهد الإمام الشافعى ، فأشار إلى التأنق فى بنائه ، والعناية به ، وتشييد مدرسة وحمام بإزائه . وذكر بعض المساجد ، غير أنه آثر مسجد أحمد بن طولون بالعناية ، لكونه مأوى للمغاربة فى ذلك الوقت .

وأولى المارستان قسطاً كبيراً من اهتمامه ، فوصف بناءه وأقسامه تبعاً لجنس المرضى والأمراض ، وإدارته وما يؤديه من خدمات ، وكيف يقوم بها .

وتكلم عن المبانى التى شيدها صلاح الدين بسبب الحروب الصليبية كالقلعة والقناطر التى أقامها على النيل لتيسر الاتصال بين القاهرة والإسكندرية فى حالات الطوارئ ، وعن تسخيره الأسرى من الصليبيين فيها وتنزهه عن تسخير رعيته .

وتاده كل ذلك إلى الحديث عن صلاح الدين ، فأفاض فى مدحه والإشادة بمناقبه . فكشف فى أثناء ذلك عن سياسته تجاه المغاربة الذين أسكنهم فى الجبانة ومسجد ابن طولون ، والمرتبات التى خصصها للقائمين بشئون المساجد ، والأموال التى أنفقها على المدارس ، ومدارس الأيتام خاصة ، وعلى الأضرحة ، وإلغائه الرسوم التى كانت مفروضة على الحجاج .

وصور خطبة الجمعة ، ومنهج الخطيب فى الدعاء ، والوعظ ، واللباس ، وارتقاء المنبر ، ولفت الأنظار لتلقى خطبته .

وزار فى تلك الأثناء جزيرة الروضة والجيزة ، فوصفها وصفاً مجملا ، أشار فيه إلى كون الأولى متنزه أهل القاهرة ، وإلى اتساع الثانية وأسواقها التى تقام كل يوم أحد . وعنى فى الأولى بمقياسها ، فوصفه وأبان عمله ، وفى الثانية بالأهرام وأبى الهول فأبان شكلها ومقاييسها وردد بعض الأساطير التى كانت شائعة عنها فى ذلك الحين .

ثم غادر محمد القاهرة إلى قوص بالصعيد الأعلى ، متخذاً من النيل طريقاً له ، ليبعد عن طريق سيناء وفلسطين المحفوف بالأخطار بسبب الصليبيين . فمر بمدن الصعيد التى منح كلا من كبرياتها أسطراً قليلة وصفها فيها وصفاً عاماً يشير إلى موقعها ، ومرافقها ، وأسواقها ، وحماماتها ، ومساجدها ، وكنائسها ، ومعابدها ، ومحاصيلها ، وسورها . والتفت إلى شدة

تحجب نساء قنا ودشنا والتزامهن البيوت ، وأطال فى وصف معبد إخميم الفرعونى ، فأبان مقاييسه ، وعدد أعمدته وشكلها ، ورسومه ، وألوانه ، وحجراته ، وسلالمه . وأعاد الكلام عن الموظفين القائمين بتفتيش الحجاج ، الآخذين الضرائب منهم ، وصب عليهم سخطه . واستطرد إلى حادث تاريخى معروف ، وفحواه أن جماعة من الصليبيين شيدت مراكب نقلتها من الشام إلى البحر الأحمر على ظهور الجمال ثم أنزلتها فى البحر ، وعاثت فيه فساداً ، بل أرادت أن تهاجم الأراضى المقدسة ، وأشاعت أنها عازمة على غزو المدينة والعبث بقبر الرسول صلى الله عليه وسلم لولا أن قضى عليهم الأسطول المصرى :

ومن قوص سلك أحد دروب الصحراء الشرقية ، فوصفه أدق وصف ، سرد فيه أسماء محطاته ومياهه ، والأنواع التى تستطيع أن تخترقه من الإبل ، والتى تصلح له من الرحال ، والبضائع التى ترد وتصدر منه بسبب الحروب الصليبية إلى أن بلغ عيذاب على البحر : وأفاض الرجل فى تصوير هذا الميناء الذى كان من أهم موانئ مصر فى ذلك الوقت ، وهو بلدة صغيرة ضئيلة الآن على الحدود المصرية السودانية . فرسم عدة صور لها ، ولمنازلها ، ولأهلها وأعمالهم وجيرانهم من البجاة ، وأخلاقهم ، ومراكبهم الغريبة التى يقطعون بها البحر الأحمر . والحق أن عيذاب من المدن التى أكثر من العناية بها ، وإن كان منحها أسوأ الرسوم لكراهيته إياها :

وأقلع من عيذاب ، فوصف طريقه فى البحر ، وما واجهه من أخطار العواصف ، والجزر والشعب المرجانية ، وبراعة الربان فى التصرف بينها ، حتى هبط جدة ، فوصف مساكنها وآثارها ومساجدها ، وأهلها الطالبين وسوء أحوالهم ثم خرج منها فى قافلة الحجاج ، فأدرك مكة فكان أول مافعل دخول الكعبة والطواف حولها والصلاة ، والشرب من زمزم وحلق الرأس للإحلال من عمرته .

واستهل محمد حديثه عن مكة بمعالجة المسجدالحرام فأفاض فى الحديث عنه ورسم له الصور من جميع الأنحاء معتنيا بأدق التفاصيل ، فأبان مقاييسه ، وأركانه ، وأرضه ، وجدرانه وأعمدته ، وأستاره وصوامعه ، ومنبره ، ووصف الكعبة من الخارج والداخل ؛ وسمى المشاهد المتنوعة فيه كالملتزم ومقام إبراهيم وقبة إسماعيل وموقع كل منها وشكله وما يضمه من أشياء . ثم التفت إلى مكة وتحدث عن أبوابها وجبالها وفضل كل منها ومساجدها ، ودور كبار الصحابة بها ، والمبانى المقامة على المواضع المذكورة فى الأحداث الإسلامية . وأثنى على مكة ، وأشاد بفضلها وماخصها الله به من البركات والنعم والثمار . وتغنى بمن عنوا بالبلدة والمواقع الإسلامية فحافظوا عليها ، ورعوها ويسروا السبيل إلى زيارتها

ورسم عدة صور للمجتمع المكى فى مواسمه المختلفة فقد وصف الشعائر التى اعتاد أهل مكة أن يؤدوها عند فتح باب الكعبة ، وخطبة الجمعة ، واستقبال الهلال الوليد ، وصلوات الأئمة المختلفين للفريضة الواحدة فى المسجد الحرام ، واحتفالهم بالعمرة فى أول شهر رجب ومنتصفه ، وبعمرة النساء فى آخره ، وبليلة نصف شعبان ، وصلوات التراويح من ليالى رمضان وختم القرآن فى الليالى الفردية من أيامه العشرة الأخيرة وليلة القدر والعيد ، ومجالس الوعظ . فأعطانا أدق الصور وأشملها للمسجد الحرام ، ولمكة ، وللمجتمع المكى . فقد كانت مكة المدينة التى نالت النصيب الأعظم من إقامته ووصفه . كذلك وصف قدوم بعض الزوار والحجاج كالسرو اليمنيين ، وما كانوا عليه من جفاء وفصاحة وإيمان ، والأمير سيف الإسلام طغتكين ، وما كان عليه من وجاهة ، والأعاجم وما كانوا عليه من حماس دينى .

ووصف المواضع الدينية المحيطة بمكة ، وخاصة على الطريق بينها وبين منى ، ومايؤديه الحاج عندهامن شعائر وصور محلة أمير الحج العراقى الذى قرر محمد أن ينضم إليه فى العودة .

ولما فرغ من شعائر الحج ، غادر مكة إلى المدينة . فسرد أسماء البقاع التى مر بها ، وأبان مواقعها ومياهها وثمارها وحصونها فى اختصار شديد . ووصف ركب الحجاج الذين سافر معهم ، وخاصة بنات الملوك الثلاث اللائى كن معهم وألوان ترفهن وبرهن .

ولم يطل المقام بالمدينة فأوجز تناولها ووجه أكثره إلى وصف مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم فوصف مقاييسه وأقسامه وعمده وأبوابه وزخرفته . وأشار إلى بعض المساجد الأخرى ، ودور كبار الصحابة ، وأبواب المدينة وآبارها ، وبعض آثارها الإسلامية الهامة ، وخاصة فى مقبرتها بالبقيع . وأطنب فى الكلام عن مجلس للوعظ عقد فى المسجد النبوى . فأعطى صورة حية لكل ماجرى فيه . وتعرض لوصف خطبة الجمعة فى الحرم النبوى موجزا .

وعاود السير مع الركب إلى العراق ، فعاود وصف طريقه على النهج الذى اتبعه قبل أن يبلغ المدينة وكانت أول مدن العراق الكبيرة التى دخلها الكوفة ثم الحلة ثم بغداد ثم تكريت ثم الموصل ثم نصيبين ثم دنيصر ثم رأس العين ثم حران . وسلك فى وصف هذه المدن مسلكا متقارباً ، لايختلف عما رأيناه فى وصفه للمدن السابقة ، فكان يصدر حديثه بفقرة مسجوعة يبين فيها موقع المدينة ، ومنظرها ، وفضلها ، ثم يتحدث عن مشاهدها ومبانيها ومرافقها . وأفاض فى بغداد فى وصف مجالس الوعظ التى شهدها وأعجب بها . وأورد بعض المعلومات عن الخلافة العباسية والخلفاء . ولكنه قسا على أهل بغداد فذمهم لعدم إكرامهم إياه فى الغالب .

وانتقل إلى الشام فمر بمنبج وحلب وقنسرين والمعرة وحماة وحمص ودمشق . وجرى على سننه فى وصفها غير دمشق . فقد أولع بها فأفاض فى الحديث عنها أكثر من أية مدينة أخرى سوى مكة . وأعظم ما عنى به فيها مسجدها الأموى الذى أعطاه من الصور قريباً مما أعطاه الحرم المكى . وتحدث عن مرافق دمشق وأحيائها وضواحيها ومشاهدها . وأطال فى الكلام عن أخلاق أهل دمشق ، وتقاليدهم فى جنائزهم وملابسهم ومشيهم ومجاملاتهم ، وعن مجالس العلم بالمسجد الأموى ، والفرق الإسلامية المختلفة ، والعلاقات الحربية والسلمية بين المسلمين والنصارى . وأشار إلى بعض المواقع الحربية ، وخاصة استرداد نابلس .

وخرج من دمشق فعبر ببانياس ، واستقر بعكة ، وألم بصور . فوصف هذه المدن مجملا ، وذكر ما أخذه الصليبيون منه من رسوم ليدخل المنطقة الصليبية ، وما رآه من أحوال المسلمين تحت حكم الصليبيين ، وما سمعه عن ملوك الأخيرين ، وحفلة زواج لأحدهم .

ثم امتطى مركباً جنوياً متجهاً إلى الأندلس ، ولكن الرياح والعواصف المتوالية لازمته فتلاعبت به تسير به فى طريقه مرة وتتنكب أخرى بل ترجع به عوداً على بدء . فأخذ يتردد فى القسم الشرقى من البحر الأبيض المتوسط بين أرخبيل اليونان وجزيرتى أقريطش وصقلية إلى أن تحطم المركب على صخور الأخيرة ، فاضطر إلى الهبوط فى مسينة . وأخذ مركباً آخر سار به إلى شفلودى ثم ثرمة . ثم اضطر أن يهبط إلى البر ويسير فيه إلى أن بلغ بلارمة ثم أطرابنش . ووصف محمد هذه المدن وصفاً مجملا ، مبينا موقعها ومزاياها ، ولكن أكثر عنايته كانت بالحديث عن المسلمين فى صقلية ، وعلاقاتهم بالمسيحيين ، وتأثر

هؤلاء وعلى رأسهم الملك وليم بهم ، واتخاذه الجند والأعوان وكبار الموظفين منهم .

ثم امتطى مركباً آخر سار به إلى جزيرة الراهب ثم تلاعبت به الرياح ثانية . وأخيراً أدرك قرطاجنة من أرض الأندلس ، فهبط بها إلى غرناطة ، فانتهى به المطاف وألقى عصاه بمنزله .

المنهج

مر إذن محمد بن جبير فى رحلته بمصر ، وشبه الجزيرة العربية ، والعراق ، والشام ، وصقلية ،وشاهد كبريات مدنها . فصورها فى كتابه تصويراً يتفاوت طولا وقصراً وفقاً للمدة التى أقامها بها ، والانطباع الذى خلفته فى نفسه ، والأهمية التى رأى أنها تستحقها . ومن المستطاع أن نستخلص أنه كان يعنى فى وصف المدن بثلاث نواح : المرافق، والمشاهد ، والأرباض . وتضم المرافق فى خلده : الأسوار ، والحصون ، والمساجد ، والمدارس ، والحمامات ، والمياه ، والأسواق ، والمارستانات ، والمنازل ، والشوارع ، والأبواب ، وتضم المشاهد المقابر ، والموالد ، وآثار الأنبياء والعلماء والأولياء والمواقع الإسلامية ، والمعابد والكنائس والآثار غير الإسلامية . وتضم الأرباض الأحياء والضواحى . ولست أعنى أنه وصف كل ذلك فى كل مدينة ، بل أنها هى ما يتعرض له عند وصفها فيأتى بأكثرها تارة ويهمله أخرى . وعنى فى الكتاب كله بالغرباء ، ومواطنيه المغاربة خاصة : كيف يعاملهم حكام الأقطار التى مر بها وشعوبها ، فيشيد بصاحب الفضل عليهم ويعدد ألوان بره بهم ، وينبذ من يجفوهم ، ويتغنى بأفضال صلاح الدين الأيوبى الحربية والسلمية ، وينتهز كل فرصة للثناء عليه . ثم ينفرد علاجه لكل إقليم بنواح خاصة تغلب عليه ، ربما كان سببها طبيعته ولون الحياة فيه : فأكثر ما تحدث عنه فى مصر المشاهد والآثار ، وفى الحجاز الشعائر والمواسم والاحتفالات الدينية ، وفى العراق الوعظ والوعاظ ، وفى الشام المسجد الأموى والجوانب السياسية والحربية والاقتصادية من الحياة بين المسلمين والصليبيين وحياة الدمشقيين الاجتماعية ، وفى صقلية أحوال المسلمين ومشاعرهم تحت حكم الملك غليوم (وليم الصالح) وسياسته نحوهم . ويدل هذا على ما للكتاب من قيمة كبيرة فى الدراسات المختلفة.

الأسلوب

ويصور الكتاب صاحبه رجلا طيب القلب ، سليم الطوية ، يسرع إلى الالتجاء إلى الله فى حال الرضا والغضب ، والإعجاب والاستنكار ، والاطمئنان والفزع . وقد يؤثر ذلك فى أحكامه ، فيفرط فى شعوره ، فكل ما يعجب به غاية لا يستطيع وصفها الواصفون . ولكن هذا لا يفقده قدرته على التميز ، وتمحيص الشائعات ، ولو اتصلت بأمر دينى ، بل يحاول التحقق .

وكان محمد بن جبير يدون مشاهداته على صورة مذكرات لا كتاب متصل مطرد . ثم نسق هذه المذكرات وفقاً لمراحل الرحلة هو أو بعض تلاميذه كما يقول أبو الحسن الشارى . فأثر ذلك فى عبارته تأثيراً كبيراً . فهى قريبة من العامية ، تتضمن من الألفاظ ما لا ترضى عنها اللغة الفصيحة . والضمائر مختلة لا تسير وفقاً للقواعد العربية ، بل على القواعد العامية ، وخاصة فى المثنى الذى يعامل كالمؤنث فى أغلب المواضع . والجمل منفصلة لا ترابط بينها فى كثير من الأحيان ، على غير مألوف اللغة الفصيحة . وبالرغم من ذلك ، يفتتح الكلام عن المدن الهامة بفقرة مجودة تتزين بالسجع والجناس . وإذا كان القدماء أعجبوا بفقراته المجودة فإن الذوق الحديث أكثر إعجاباً بعباراته المرسلة لسهولتها وطبيعتها وجمالها غير المتكلف ولا المصنوع .

ولما كان محمد بن جبير دقيق الملاحظة ، صادق التعبير ، متنوع الالتفات ، وكان العصر الذى قام فيه برحلته ، عصر الحروب الصليبية ، عظيم الأهمية لدى الشرقيين والغربيين ، والمسلمين والمسيحيين . فقد لفتت رحلته الأنظار منذ صدورها . وجذبت القراء ، ومنحت الدارسين فى النواحى المختلفة ما يسعون وراءه من معلومات . فكثر الحديث عنها ، وكثر الأخذ منها وعظمت العناية بها .

فالمقّرى المغربى نوه بانتشارها بين القراء فى عصره البعيد فقال عن الرجل : « له رحلة مشهورة بأيدى الناس » .

وابن الخطيب الأندلسى قال : « رحلته نسيجة وحدها طارت كل مطار » . وقال : « صنف الرحلة المشهورة ... وهو كتاب مؤنس ممتع مثير سواكن الأنفس إلى تلك المعالم » .

وفى العصر الحاضر ، قال نفيس أحمد الهندى : « لقى الكتاب قبولا حسناً فى الشرق وفى الغرب على السواء ... وإن ما كتبه ابن جبير فى رحلته ليلقى ضوءاً هاماً على الوضع الجغرافى والنشاط الثقافى والتجارى للأوضاع الإسلامية من بلدان حوض البحر الأبيض المتوسط » .

وقال الدكتور نقولا زيادة اللبنانى : « عنى كاتبها بالرسوم الدينية والنواحى الاجتماعية عناية فائقة ... وهو فى كل هذا دقيق الملاحظة ، سوى العبارة ، واضح الأسلوب . وقد أثر ابن جبير فى كثير من الكتاب الذين جاءوا بعده » .

وقال الدكتور محمد زغلول سلام المصرى ::: « تعد درة من درر أدب الأسفار والرحلات ... بل إنه يمتاز فيها بملكة لاقطة مصورة » :

وقالت دائرة المعارف الإسلامية ، معبرة عن رأى المستشرقين فيها : « تعد قصة رحلته من أهم مؤلفات العرب ، وخاصة فى تاريخ صقلية فى عهد وليم الصالح » .

وأشاد بونس بويجس Pons Boigues بها ، وعد حديث ابن جبير عن الآثار ، وصقلية ، عظيم الأهمية ، وخاصة لإهمال المؤرخين معالجة أحوال المسلمين فى العهد النورمندى بالجزيرة وتفاهة ما كتبوه عنهم ونوه بأسلوب الرحالة ، وأعجب بوصفه للعواصف ورأى أن ما رسمه لنا من صور جدير بالنقل والترجمة لصدقه وحيويته وجماله .

وأجمع كل من كتب عن الرحلة على أن المتأخرين أكثروا من الرجوع إليها والاقتباس منها . فاقتبس العبدرى فى رحلته منها فى وصف مكة والمدينة ، وخالد بن عيسى البلوى فى رحلته « تاج المفرق فى تحليــة علماء المشرق » فى وصف الإسكندرية والقاهرة ومكة والمدينة خاصة ، وابن بطوطة فى رحلته فى وصف حلب ودمشق خاصة ، والمقريزى فى خططه وسلوكه فى وصف إخميم وعيذاب خاصة ، والفاسى فى كتابه : « شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام » فى كلامه عن الرسوم المفروضة على الحجاج فى عيذاب خاصة ، والمقرى فى « نفح الطيب » فى وصف دمشق خاصة ، والشريشى فى شرحه لمقامات الحريرى فى مواضع كثيرة . وزاد نفيس أحمد إلى المستفيدين من رحلة ابن جبير لسان الدين بن الخطيب :

كل هــذه العوامل جعلت المستشرقين أيضــاً والإيطاليين منهم خاصة يوجهون عنايتهم إلى نص الرحلة ذاته . فتلقف وليم رايت William Wright النسخة الوحيدة الموجودة منها ، وحققها ، ونشرها فى ليدن سنة ١٨٥٢ م . ثم راجع المحقق نفسه ماطبعه واشترك فى تصحيحه جماعة من كبار المستشرقين هم

دوزى Dozy وروبرتسون سميث Robertson Smith ودى غويه De Gœje ، وأعادوا نشرها بليدن عام ١٩٠٧ فى مجموعة تحمل اسم جب .

وحقق المستشرق الإيطالى أمارى Amari القسم الخاص بصقلية من الرحلة ، ونشره مع ترجمة فرنسية له فى المجلة الآسيوية Journal Asiatique المجموعة الرابعة المجلد السادس ، صفحة ٥٠٧ ، والمجلد السابع صفحة ٧٣ و ٢٠١ . وعلق الشيخ طنطاوى على ما فعل فى المجلد التاسع ، صفحة ٣٥١ من المجلة نفسها .

واعتمد على الرحلة المستشرق كرولا Crolla فى بحثه عن صقلية فى العهد النورمنــدى المسمى
La Sicile au XIIe s. récit du voyage de I, J. en l'an 581 de l'h. (1187), trad. de l'ar. Muséon VI, 123/32.

وتوج الإيطاليون عنايتهم بالرحــلة بأن قام كلستينو شيابرلى Celestino Schiaparelli بترجمة للنص برمته ، ونشره فى روما فى سنة ١٩٠٦ م ، تحت عنوان :
Ibn Gubayr (Giobeir) Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria, Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto, cominto nel secolo XII.

الشواهد

معبد إخميم من مدن مصر

من أعظم الهياكل المتحدث بغرائبها فى الدنيــا هيكل عظيم فى شرقى المدينة المذكورة وتحت سورها طوله مائتا ذراع وعشرون ذراعا . وسعته مائة وستون ذراعاً . يعرف عند أهل هذه الجهة بالبَرْبا ، وكذلك يعرف كل هيكل عنــدهم وكل مصنع قديم . قد قام هذا الهيكل العظيم على أربعين سارية حاشا حيطانه ، دَوْر كل سارية منها خمسون شبرا ، وبين كل سارية وسارية ثلاثون شبراً . ورءوسها فى نهاية من العظم والإتقان ، قد نُحتت نحتا غريباً ، فجاءت مركّنة بديعة الشكل ، كأن الخراطين تناولوها وهى كلها مرقشة بأنواع الأصبغة اللازوردية وسواها ، والسوارى كلها منقوشة من أسفلها إلى أعلاها . وقد انتصب على رأس كل سارية منها إلى رأس صاحبتها التى تليها ، لوح عظيم من الحجر المنحوت ، من أعظمها ما كِلْنا فيه ستة وخمسين شبرا طولا ، وعشرة أشبار عرضاً ، وثمانية أشبار ارتفاعاً . وسقف هذا الهيكل كله من ألواح الحجارة المنتظمة ببديع الإلصاق ، فجاءت كأنها فرش واحد . وقد انتظمت جميعه التصاوير البديعة والأصبغة الغريبة ، حتى يخيل للناظر فيها أنها سقف من الخشب المنقوش . والتصاوير على أنواع فى كل بلاط من بلاطاته فمنها ماقد جلّلته طيور بصور رائقة ، باسطة أجنحتها ، توهم الناظر إليها أنها تَهُم بالطيران ، ومنها ما قد جللته تصاوير آدمية رائقة المنظر رائعة الشكل . قد أعدت لكل صورة منها هيئة هى عليها ، كإمساك تمثال بيدها أو سلاح أو طائر أو كأس ، أو إشارة شخص إلى آخر بيده ، أو غير ذلك مما يطول الوصف له ولا تتأتى العبارة لاستيفائه . وداخل هذا الهيكل العظيم وخارجه ، وأعلاه وأسفله ، تصاوير كلها مختلفات الأشكال والصفة ، منها تصاوير هائلة المنظر ، خارجة عن صور الآدميين ، يستشعر الناظر إليها رعباً ، ويتملأ منها عبرة وتعجبا . وما فيه مفرز إشفى ولا إبرة إلا وفيه صورة أو نقش أو خط بالمسند لا يفهم . قد عمّ الهيــكل العظيم الشأن كله ، هذا النقشُ البديع . ويتأتى فى صُمّ الحجارة من ذلك مالا يتــأتى فى الرخو من الخشب . فيحسب الناظر استعظاماً له ، أن عمر الزمان لو شُغل بترقيشه وترصيعه وتزيينه لضاق عنه . فسبحان الموجد للعجائب لا إله سواه . وعلى أعلى هذا الهيكل سطح مفروش بألواح الحجارة العظيمة على الصفة المذكورة ، وهو فى نهاية الارتفاع ، فيحار الوهم فيها ، ويضل العقل فى الفكرة فى تطليعها ووضعها . . وداخل هذا الهيــكل من المجالس والزوايا ، والمداخل والمخارج ، والمصاعد

والمعارج ، والمسارب والموالج ، ما تضل فيه الجماعات من الناس ، ولا يهتدى بعضهم لبعض إلا بالنداء العالى وعرض حائطه ثمانية عشر شبرا . وهوكله من حجارة مرصوصة على الصفة التى ذكرناها . وبالجملة فشأن هذا الهيكل عظيم ، ومرآه إحدى عجائب الدنيا التى لايبلغها الوصف ، ولا ينتهى إليها الحد ، وإنما وقع الإلماع بنبذة من وصفه دلالة عليه ، والله المحيط بالعلم فيه ، والخبير بالمعنى الذى وُضِع له ، فلا يظن المتصفح لهذا المكتوب أن فى الإخبار عنه بعض غلو فإن كل مخبر عنه — لوكان قُسًّا بياناً أو سَحبانا — يقف موقف العجز والتقصير والله المحيط بكل شىء علما ، لا إله سواه .

صلاة الجمعة بالمسجد الحرام بمكة

وبإزاء المقام الكريم منبر الخطيب ، وهو أيضاً على بكرات أربع شبه التى ذكرناها . فإذا كان يوم الجمعة وقرب وقت الصلاة ، ضم إلى صفح الكعبة الذى يقابل المقام ، وهو بين الركن الأسود والعراقى فيسند المنبر إليه . ثم يقبل الخطيب داخلا على باب النبى صلى الله عليه وسلم وهو يقابل المقام فى البلاط الآخذ من الشرق إلى الشمال ، لابساً ثوب سواد مرسوماً أيضاً وعليه طيلسان شَرْب رقيق ؛ كل ذلك من كسا الخليفة التى يرسلها إلى خطباء بلاده ، يرفل فيها وعليه السكينة والوقار ، يتهادى رويداً بين رايتين سوداوين يمسكهما رجلان من قومة المؤذنين ، وبين يديه ساعياً أحد القومة ، وفى يده عود مخروط أحمر ، قد ربط فى رأسه مرس من الأديم المفتول رقيق طويل ، فى طرفه عذبة صغيرة ينفضها بيده فى الهواء نفضاً ، فتأتى بصوت عال يسمع من داخل الحرم وخارجه كأنه إيذان بوصول الخطيب ، ولايزال فى نفضها إلى أن يقرب من المنبر ، ويسمونها الفرقعة . فإذا قرب من المنبر ، عرّج إلى الحجر الأسود فقبله ، ودعا عنده ؛ ثم سعى إلى المنبر والمؤذن الزمزمى ، رئيس المؤذنين بالحرم الشريف ، ساع أمامه ، لابساً ثياب السواد أيضاً ، وعلى عاتقه السيف يمسكه بيده دون تقلد له . فعند صعوده فى أول درجة قلّده المؤذن المذكور السيف . ثم ضرب بنعلة سيفه فيها ضربة أُسمع بها الحاضرين ، ثم فى الثانية ، ثم فى الثالثة . فإذا انتهى إلى الدرجة العليا ضرب ضربة رابعة ، ووقف داعياً مستقبل الكعبة بدعاء خفى . ثم انفتل عن يمينه وشماله وقال : « السلام عليكم ورحمة الله وبركاته » . فيرد الناس عليه السلام . ثم يقعد ويبادر المؤذنون بين يديه فى المنبر بالأذان ، على لسان واحد . فإذا فرغوا قام للخطبة ، فذكر ووعظ وخشّع فأبلغ . ثم جلس الجلسة الخطيبية ، وضرب بالسيف ضربة خامسة . ثم قام للخطبة الثانية فأكثر بالصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلى آله ، ورضى عن أصحابه ، واختص الأربعة الخلفاء بالتسمية رضى الله عن جميعهم ، ودعا لعمى النبى صلى الله عليه وسلم حمزة والعباس ، وللحسن والحسين ، ووالى الترضى عن جميعهم . ثم دعا لأمهات المؤمنين زوجات النبى صلى الله عليه وسلم ، ورضى عن فاطمة الزهراء ، وعن خديجة الكبرى ، بهذا اللفظ . ثم دعا للخليفة العباسى أبى العباس أحمد الناصر ، ثم لأمير مكة مكثر بن عيسى بن فليتة بن قاسم بن محمد بن جعفر بن أبى هاشم الحسنى ، ثم لصلاح الدين أبى المظفر يوسف بن أيوب ، ولولىّ عهده أخيه أبى بكر بن أيوب . وعند ذكر صلاح الدين بالدعاء ، تخفق الألسنة بالتأمين عليه من كل مكان .

وإذ أحبّ الله يوماً عبده
ألقىَ عليه محبة للناس

وحُقّ ذلك عليهم بما يبذله من جميل الاعتناء بهم ، وحسن النظر لهم ، ولما رفعه من وظائف المكوس عنهم .

مجلس وعظ فى بغداد

ثم شاهدنا صبيحة يوم السبت بعده مجلس الشيخ الفقيه ، الإمام الأوحد ، جمال الدين أبى الفضائل بن على الجوزى ، بإزاء داره على الشط ، بالجانب الشرقى وفى آخره ، على اتصال من قصور الخليفة ، وبمقربة من باب البصلية آخر أبواب الجانب الشرقى ، وهو يجلس به كل يوم سبت فشاهدنا مجلس رجل ليس من عمرو ولا زيد ، وفى جوف الفرا كل الصيد ، آية الزمان ، وقرة عين الإيمان ، رئيس الحنبليـــة ، والمخصوص فى العلوم بالرتب العلية ، إمام الجماعة ، وفارس حلبة هذه الصناعة ، والمشهود له بالسبق الكريم فى البلاغة والبراعة ، مالك أزمة الكلام فى النظم والنثر ، والغائص فى بحر فكره على نفائس الدر. فأما نظمه فرَضِيّ الطباع ، مِهيْاريّ الانطباع . وأما نثره فيصدع بسحر البيان ، ويعطل المثـــل بقُس وسحبان . ومن أبهر آياته ، وأكبر معجزاته ، أنه يصعد المنبر ، ويبتدئ القراء بالقرآن ، وعددهم نيف على العشرين قارئاً ، فينتزع الاثنان منهم أو الثلاثة آية من القرآن ، يتلونها على نسق بتطريب وتشويق . فإذا فرغوا ، تلت طائفة أخرى على عددهم آية ثانية . ولا يزالون يتناوبون آيات من سور مختلفـــات ، إلى أن يتكاملوا قراءة . وقد أتوا بآيات مشتبهات ، لا يكاد المتقد الخاطر يحصلها عدداً ، أو يسميها نسقاً . فإذا فرغوا ،أخذ هذا الإمام الغريب الشأن فى إيراد خطبته ، عَجِلا مبتدراً ، وأفرغ فى أصداف الأسماع من ألفاظه درراً ، وانتظم أوائل الآيات المقروءات فى أثناء خطبته فِقَراً ، وأتى بها على نسق القراءة لها ، لا مقدماً ولا مؤخرا . ثم أكمل الخطبة على قافية آخر آية منها . فلو أن أبدع من فى مجلسه تكلف تسمية ما قرأ القراء آية آية على الترتيب ، لعجز عن ذلك فكيف بمن ينتظمها مرتجلا ، ويورد الخطبة الغراء بها عجلا ، أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون ؟ إن هذا لهو الفضل المبين . فحدّث ولا حرج عن البحر . وهيهات ، ليس الخَبَر عنه كالخُبْر ! ثم إنه أتى بعد أن فرغ من خطبته برقائق من الوعظ ، وآيات بينات من الذكر ، طارت لها القلوب اشتياقاً ، وذابت بها الأنفس احتراقاً ، إلى أن علا الضجيج ،وتردد بشهقاته النشيج . وأعلن التائبون بالصياح ،وتساقطوا عليه تساقط الفراش على المصباح ، كلّ يُلقى ناصيته بيده فيجزّها ، ويمسح على رأسه داعياً له ، ومنهم من يغشى عليه ، فيرفع فى الأذرع إليه . فشاهدنا هولا يملأ النفوس إنابة وندامة ، ويذكّرها هول يوم القيامة ، فلو لم نركب ثَبَج البحر ، ونعتسف مفازات القفر ، إلا لمشاهدة مجلس من مجالس هذا الرجل ، لكانت الصفقة الرابحة ، والوجهة المفلحة الناجحة . والحمد لله على أن منّ بلقاء من يشهد الجمادات بفضله ، ويضيق الوجود عن مثله . وفى أثناء مجلسه ذلك يبتدرون المسائل ، وتطير إليه الرقاع ، فيجاوب أسرع من طرفة عين . وربما كان أكثر مجلسه الرائق من نتائج تلك المسائل ،والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ، لا إله سواه .

ساعة المسجد الأموى بدمشق

وعن يمين الخارج من باب جيرون ، فى جدار البلاط الذى أمامه ، غرفة ولها هيئة طاق كبير مستدير فيه طيقان صفر قد فتحت أبواباً صغاراً على عـــدد ساعات النهار ، ودبّرت تدبيراً هندسياً . فعند انقضاء ساعة من النهار تسقط صنجتان من صفر ، من فمَيْ بازيين مصورين من صفر ، قائمين على طاستين من صفر تحت كل واحد منهما : أحدهما تحت أول باب من تلك الأبواب ،والثانى تحت آخرها ، والطاستان مثقوبتان فعند وقوع البندقتين فيهما ، تعودان داخل الجدار إلى الغرفة ، وتبصر البازيين يمدان أعناقهما بالبندقتين إلى الطاستين ، ويقذفانها بسرعة بتدبير عجيب تتخيله

الأوهام سحراً . وعند وقوع البندقتين فى الطاستين ، يُسمَع لهما دوى ، وينغلق الباب الذى هو لتلك الساعة للحين بلوح من الصفر ، لا يزال كذلك عند كل انقضاء ساعة من النهار ، حتى تنغلق الأبواب كلها وتنقضى الساعات ، ثم تعود إلى حالها الأول . ولها بالليل تدبير آخر ، وذلك أن فى القوس المنعطف على تلك الطيقان المذكورة اثنتى عشرة دائرة من النحاس مخرمة وتعترض فى كل دائرة زجاجة من داخل الجدار فى الغرفة ، مدبَّر ذلك كله منها خلف الطيقان المذكورة وخلف الزجاجة مصباح يدور به الماء على ترتيب مقدار الساعة فإذا انقضت ، عمّ الزجاجة ضوء المصباح ، وفاض على الدائرة أمامها شعاعُهـا . فلاحت للأبصار دائرة محمرة . ثم انتقل ذلك إلى الأخرى حتى تنقضى ساعات الليل ، وتحمر الدوائر كلها ، وقد وُكِّل بها فى الغرفة متفقِّد لحالها ، دَرِب بشأنها وانتقالها ، يعيد فتح الأبواب وصرف الصنج إلى موضعها . وهى التى يسميها النـاس المِنْجانة .

الحمد لله رب العالمين



اللوايائان (أو التنين) لتوماس هوبز

بقلم
الدكتور زكريا إبراهيم
أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب – جامعة القاهرة

سيرته :

حينما كان أسطول إسبانيا الضخم الذى كانوا يسمونه « الأرمادا » Armada يتأهب لغزو الأراضى البريطانية عام ١٥٨٨ ، انتشر الذعر فى أرجاء الجزيرة البريطانية فكان أنْ وضعت زوجة راعى كنيسة وستبورت Westport مولودها الأول قبل الأوان ! وقد روى لنا هوبز نفسه هذه القصة فى ترجمته الذاتية التى سجَّلها فى أواخر أيامه ، فقال إن والدته حينما وضعته وضعت توءمين : « أنا ، والخوف » ! ولئن كان هوبز نفسه قد أرجع إلى هذا الحدث ما اتَّسم به خُلُقُهُ من نزوع نحو الخوف ، فإن التطوُّرات التى اختلفَتْ على حياته تشهد له – على العكس – بطاقة فكرية ضخمة ، وميل شديد إلى الخصومات الأدبيّة ، وقدرة هائلة على إبداء الرأى فى شجاعة وصراحة .

وقد أشرف عل تربية هوبز منذ الصغر أحد أعمامه ، فإن والده كان قد غادر بيته واختفى من المدينة على أثر مشاجرة حدثت على أبواب الكنيسة . وتلقى الطفل تعليمه الأول فى مدينة مالمسبرى – مسقط رأسه – ثم انتقل إلى أوكسفورد فى سن الخامسة عشرة ، حيث تعلم المنطق المدرسىّ وعلم الطبيعة ، ولكنه لم يجد فى التعاليم المدرسية المنصبة على فلسفة أرسطو شفاء ولا مغنماً . ولم يلبث هوبز أن غادر الجامعة فى سن مبكرة ، لكى يعمل معلّماً خاصاً لأحد أبناء كبار اللوردات الإنجليز ، فاشتغل لدى أسرة كافندش ، وظل طوال حياته على صلة وثيقة ببيت دفونشاير Devonshire وقد أتاح له هذا العمل فرصة السفر إلى الخارج ، فقام فى صُحْبة آل كافندش برحلات عديدة إلى الكثير من بلدان أوروپا . ولا شك أن رحلة هوبز إلى كل من فرنسا وإيطاليا قد أتاحت له الفرصة للتعرف على الجيل الجديد الثائر ضد الفلسفة المدرسية ، فوقف عن كثب على لغة هذا الجيل ، وعاداته ، وأساليب تفكيره ... الخ

وعلى أثر عودته من الخارج ، شرع يَدْرُس الكُتَّاب الكلاسيكيين القدماء بهمة ونشاط ، فعُنِىَ بدراسة الملاحم الشعرية اليونانية ، واهتم بقراءة كتب المؤرخين ، وقام بترجمة تيوسيديس إلى الإنجليزية (وهى ترجمة عرضها على صديقه بن چونسون Ben Jonson حتى ينقد له أسلوبها) .

وعلى أثر وفاة عائل أسرة كاڤندش ، قبل هوبز منصباً آخر كمعلّم فى أسرة السير كلفتون Sir Gervase Clifton ، وأتاح له هذا المنصب الجديد فرصة أخرى للسفر إلى القارة . وأثناء إقامته بباريس ، وقع بين يديه بطريق الصدفة كتاب « هندسة إقليدس » ، فوجد نفسه لأول مرة إزاء علم استنباطىّ دقيق أثار اهتمامه ، ولم تكن لديه أدنى فكرة عن هذا العلم من قبل : فإن برامج التعليم بإنجلترا لم تكن تتضمن إذ ذاك أية دراسة رياضية ، بل كان البعض يَعدُّ الرياضيات بمثابة بدعة شيطانية خطيرة ! ولم يكن سرّ ولع هوبز بالرياضيات هو اكتشافه لبعض النظريات الهندسية ، بل إن ما راقه فى الرياضيات — كما صرَّح بذلك هو نفسه من بعد — إنما هو المنهج الهندسى من حيث هو فنٌّ استدلالىٌّ . ومنذ تلك اللحظة لم يتخلَّ هوبز مطلقاً عن هذا الاهتمام الكبير بالرياضيات ، بل ظلَّ متمسكاً طوال حياته بالمنهج الاستنباطى. ولا شك أن حرص هوبز على الاستفادة من المنهج الرياضى قد قربه من ديكارت ، ونأى به عن بيكون ، على الرغم من أنه كان صديقاً حميماً لبيكون . والمعروف أن هوبز قد اشتغل فى أواخر أيامه سكرتيراً خاصاً لبيكون ، فضلاً عن أنه قد ساعده على ترجمة بعض مؤلَّفاته إلى اللغة اللاتينية . ولكن هوبز لم يتلقَّ من بيكون أى تأثير حاسم فى تطوّره الفكرىّ ، وإن كان قد اتفق معه على القول بأن المعرفة قوة ، وأن للفلسفة قيمة عملية ، وأن الطبيعة والإنســـان — لا الله — هما موضوعا البحث الفلسفى .

وقد عادت أسرة كاڤندش فاستدعت هوبز لتعليم إيرل دڤونشاير الجديد ، ولم يجد هوبز بُدّاً من الاستجابة لرغبتها ، فعكف على تزويد تلميذه الصغير بمعارف عصره فى الآداب الكلاسيكية ، والبلاغة ، والمنطق ، وعلم الفلك ، ومبادئ القانون . وصحب هوبز إيرل دڤونشاير إلى فرنسا وإيطاليـــا ، فكانت هذه الرحلة سبباً فى توجيهه نحو الاهتمام بمسائل الفلسفة الطبيعية . والظاهر أن نقطة البداية فى تفكير هوبز الفلسفى قد تحدّدت عندما كان يختلف على الأوساط العلمية فى پاريس حيث كان المجتمعون يتناقشون حول طبيعة الإدراك الحسّى . وقد لاحظ هوبز فى تلك الآونة أنه لو كانت الأشياء المادية (بما فيها من أجزاء عديدة) تظل دائماً فى حالة ســـكون ، أو لا تخرج عن حالة الحركة المنتظمة ، لزال كل اختلاف بين الأشياء ، وبالتالى لما وُجدَ أىُّ إدراك حسّى . ولم يلبث هوبز أن استنتج من هذه الملاحظة أنه لابدّ من أن يكون تغير الحركة علة لسائر الأشياء . ومنذ تلك اللحظة أصبحت مشكلة الحركة هى شـــغل هوبز الشاغل ، فصار كل همّه أن يقيم مذهباً فلسفيا يبنيه على المبدأ القائل بأن كل ما فى الوجود هو فى حالة حركة . وفى سنة ١٦٣٤ أتيحت لهوبز فرصة التعرُّف على العالم الإيطالى الكبير جاليليو ، فاستفاد من هذه الصّلة الشئ الكثير ، ويُقال إن جاليليو نفسه هو الذى أوحى إليه بفكرة تطبيق المنهج الهندسىّ أو الطريقة الاستنباطية على علم الأخلاق ، أسوةً بما كان متَّبَعاً فى علم الطبيعة أو الفيزياء . أما فى پاريس ، فقد انضم هوبز إلى حلقة المفكرين الذين كانوا يجتمعون مع الأب مرسين Mersenne — صديق كل من جاسندى Gassendi وديكارت — وكانت حلقة الأب مرسين أفضل بكثير من ألف مدرسة ، فاستطاع هوبز أن ينشر أفكاره فى الأوساط الثقافية الفرنسية ، وأصبح منذ تلك اللحظة علماً من أعلام الفكر الفلسفى فى القرن السابع عشر ولم يلبث هوبز أن عاد إلى وطنه فى عام ١٦٣٧ متأهباً لإصدار مُجلدات ثلاثة ضخمة يشرح فيها أسس مذهبه الفلسفى ، فى الجسم والإنسان والمجتمع السياسى .

بيد أن تنفيذ هذا المشروع الضخم قد تأخر طويلا ، بسبب نشوب الحرب الأهلية فى إنجلترا ، فلم يستطع هوبز أن يُخرج للناس مذهباً فلسفياً متكاملا يدرس فيه على التعاقب قوانين المادة ، والإنسان ، والدولة ، وفقاً للمنهج الاستنباطىّ الذى كان يأمل تطبيقه على الأخلاق والسياسة . ولكن عام ١٦٤٠ قد شهد مولد كتاب صغير لهوبز تضمَّن السمات الجوهرية لنظرياته السيكولوجية والأخلاقية والسياسية بعنوان : « مبادئ القانون الطبيعى والسياسى » . ولما تزايدت الاضطرابات السياسية فى إنجلترا ، وشرع البرلمان الجديد يهاجم بعنف أنصار الملكية ، اضطر هوبز إلى السفر مرة أخرى إلى فرنسا ، فاستقر به المقام فى پاريس حيث بقى بها حوالى إحدى عشرة سنة . وقد رحَّب الأب مرسين بعودة هوبز إلى فرنسا واختاره ضمن جماعة المفكرين الذين طلب إليهم نقد « تأملات » ديكارت . وقد كان النقد الذى وجهه هوبز إلى الفلسفة الديكارتية بمثابة وثيقة هامة تضمنت شتّى العناصر الأساسية لمذهبه ، فكشف لنا هذا النقد عن نزعة هوبز الطبيعية المادية ، حتّى قبل أن يكون قد تمكن من صياغتها فى صورتها المذهبية النهائية .

وظل هوبز يواصل دراساته العلمية ، ولكن فكره بقى مشغولا بالأزمات السياسية التى كانت تعانيها بلاده ، فظهر له عام ١٦٤٢ كتاب صغير باسم « الدولة » أو « المجتمع السياسى » De Cive (كان بمثابة توسيع للجزء الأخير من كتابه السابق « مبادئ القانون ») ، أكد فيه تعارض حالة الطبيعة أو الفطرة مع الحياة السياسية ، ونادى فيه أيضاً بضرورة إعطاء السلطة السياسية حق تنظيم الأمور الدينية والمشاكل الكنسية . وقد ظهرت لهذا الكتاب طبعة جديدة موسَّعة عام ١٦٤٧ ، كانت سبباً فى اكتساب هوبز لعداء رجال الدين من كاثوليك وپروتستانت ، فقد سخط الجميع على آراء هوبز فى خضوع الكنيسة للدولة ، واستاءت السلطات الكاثوليكية الفرنسية على وجه الخصوص لما أورده هوبز فى كتابه من تعريض بالبابا . وقد عاد هوبز فأكد هذه الآراء بصورة أدق وأعمق فى كتاب جديد ظهر له عام ١٦٥١ باسم « التنّين » Leviathan ، تعرض فيه لدراسة المجتمع السياسى والدينى ، من أجل بيان مادته وصورته وقوته . وفى هذا الكتاب الممتاز الذى شبه فيه هوبز السلطة المطلقة بذلك « الحيوان الضخم الذى يرهبه الجميع ، ولا يكاد يشبهه أى مخلوق آخر على سطح الأرض » ، نرى هوبز يحاول أن يقدم لنا نظرية جديدة فى « السيادة السياسية » أقامها على أسس طبيعية مادية صرفة . وهذه النظرية الهامة التى أكسبت هوبز شهرة فلسفية كبرى فى تاريخ الفكر السياسى ، هى ما سنعمد إلى عرضه بالتفصيل عند حديثنا عن كتاب « التنّين » وتحليلنا له فيما يلى :

وقد عاد هوبز إلى إنجلترا فى شتاء عام ١٦٥١ ، وكانت حرية الصحافة مكفولة إذ ذاك فى الأراضى البريطانية ، فاستغل هوبز هذه الفرصة لنشر مؤلفاته .

وهكذا ظهر له عام ١٦٥٥ كتاب فى المادة أو الجسم De Corpore ، تضمن آراء فى المنطق ، ونظرية الحركات والمقادير ، ونظرية الظواهر الطبيعية ، وبعض مبادئ فى الفلسفة الأولى . وبعد ثلاث سنوات من ظهور هذا الكتاب ، أصدر هوبز عام ١٦٥٨ كتاباً آخر بعنوان « فى الإنسان » De Homine . تضمن فى الجانب الأكبر منه دراسة فى البصريات (ألقى فيها بعض الأضواء على طبيعة حس الإبصار) ، وبحثاً قصيراً فى سيكولوچية اللغة والعواطف . وبظهور هذا الكتاب ، اكتمل مذهب هوبز بمجلداته الثلاثة فى المادة ، والإنسان ، والدولة ، وإن كان أى مؤلَّف من هذه المؤلفات الثلاثة لا يقارن — من حيث الشكل أو من حيث الموضوع — بكتاب هوبز

الأكبر Opus magnum ، ألا وهو « التنّين » ولكن معظم مؤلفات هوبز قد استهدفت من جانب معاصريه للكثير من حملات النقد والمعارضة ، فكان على هوبز أن يتصدى للرد على ناقديه ، فضلا عن أن الخلاف الذى نشب بينه وبين بعض العلماء الرياضيين من رجال جامعة أكسفورد قد أدى إلى استبعاده من الجمعية الملكية Royal Society .

وعلى الرغم من أن هوبز قد لقى عطفاً ملكياً كبيراً من جانب الملك شارل الثانى (الذى كان تلميذاً له فى صغره) فإن آراءه الفلسفية الحرة قد تسببت فى اتهامه بالإلحاد ، فأعرب البرلمان الإنجليزى عن سخطه على كتاب « التنّين » ، وأمر بمنع هوبز من إصدار أى مؤلفات أخرى فى الفلسفة الأخلاقية . وهكذا اضطر هوبز فى أواخر أيامه إلى معاودة الاهتمام بالدراسات الأدبية والتاريخية التى كانت شغله الشاغل فى شبابه . وفى هذه الفترة كتب هوبز ترجمته الذاتية ، كما ترجم إلى الإنجليزية كلاً من الإلياذة والأوديسة . وظل هوبز محتفظاً بكامل قواه الجسمية والعقلية حتى سن متأخرة جداً ، إلى أن توفى عن واحد وتسعين عاماً فى الرابع من شهر ديسمبر سنة ١٦٧٩ .

عرض للكتاب

نزعة هوبز الفلسفية العامة :

إذا أردنا أن نفهم مذهب هوبز السياسىّ على نحو ما عرضه فى كتابه التنّين ، فلا بد لنا بادئ ذى بدء من أن نلقى بعض الأضواء السريعة على الإطار العام لفلسفته . وهنا نجد أن الفلسفة — فى رأى هوبز — تنحصر فى معرفة المعلولات أو الظواهر ابتداءً من الفهم الصحيح للعلل أو الأسباب ، أو هى معرفة العلل أو الأسباب بالاستناد إلى إدراكنا الحقيقى لمعلولاتها أو آثارها . وليست الغاية من الفلسفة نظرية صرفة بل هى عملية محضة : لأننا نستند إلى النظر من أجل تحقيق غاية عملية فى حياتنا العادية . ولكن على حين كان بيكون يدعو إلى التجربة والاستقراء ، نجد أن هوبز يؤكد بكل قوة أن العلم لا يمكن أن يكون إلاَّ عقليا استنباطيًّا . وكما انفصل كوبرنيكوس عن المدرسيّين فى مجال علم الفلك ، وكما ثار عليهم جاليليو فى مجال علم الطبيعة ، وكما عارضهم هارفى فى مضمار علم وظائف الأعضاء ، كذلك نجد هوبز ينفصل عنهم فى مجال العلوم الإنسانية . وهكذا عكس لنا هوبز روح العصر الذى انتسب إليه ، فجعل من مذهبه سلسلة من الاستدلالات الاستنباطية الدقيقة التى حاول فيها أن يتدرَّج بطريقة رياضية صارمة . وكما صاغ اسپينوزا فلسفته العامة فى كتابه « الأخلاق » على صورة سلسلة من البراهين الهندسية المحكمة ، نجد أيضاً أن هوبز قد سبق زميله الهولندىّ إلى تطبيق مبادئ العلم الجديد الذى ظهر فى القرن السابع عشر (علم كپلر ، وجاليليو ، وهارفى) على الوجود بأكمله أو الحقيقة الخارجية ككل . ومعنى هذا أن الفلسفة العامة قد أصبحت على يد مفكرى القرن السابع عشر هى « العلم الطبيعى » نفسه ، وقد اكتسب صبغة كلية شاملة . ولكن على حين كان المدرسيون يهتمون بالعلل الصورية والغائية ، جاء هوبز فأعلن أن هذه كلها ليست سوى مجرد أوهام ، ونادى بأن العلل الوحيدة إنما هى العلل الآلية أو الميكانيكية .

وإذا كان فيلسوف مثل ديكارت قد استبقى العقل جنباً إلى جنب مع الحسّ ، فإن هوبز يؤكد أن العقل نفسه مادة ، وأن التفكير إن هو إلا حركة . فليس ثمة إلا أجسام ، وكل ما يحدث فى الأجسام من ظواهر إنما يرتد إلى حركات . وليس يكفى أن نقول إن « الإحساس » هو نقطة البدء فى كل معرفة ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن الإحساس هو فى ذاته حركة من حركات المخ . ومهما كان من سموّ الأفكار ، فإنه ليس ثمة فكرة واحدة لا يمكن ردها فى خاتمة

المطاف إلى هذا الحس أو ذاك . حقاً إن هوبز يفرق بين الحركة من جهة ومظاهرها من جهة أخرى ، فضلا عن أنه يقرر أن الكيفيات الحسية (كالضوء واللون والحرارة والصوت ... الخ) ذات صبغة ذاتية ، ولكنه مع ذلك يؤكد بكل قوة أن ما يوجد حقاً حينما تكون لدينا إحساسات أو مشاعر ، إنما هو الحركة ، والحركة وحدها . ولو أننا نظرنا إلى ما يقوله هوبز عن « اللذة » لوجدناه يعدها بمثابة « نوع خاص من الحركة في القلب » .

أما الظاهرة والإدراك الحسّي والعاطفة ، والوعي والضمير ، فإنها جميعاً ليست أشياء حقيقية واقعية بمعنى الكلمة ، بل هي مجرد « مظاهر » . ومهما يكن من شئ ، فإن الظاهرة الأولى التي ينبغي أن تسترعي انتباه الفيلسوف هي أن ثمة شيئاً يبدو لنا ، وأننا ندرك هذا الشئ عن طريق الإحساس . ولما كانت الظواهر هي مبادئ المعرفة بصفة عامة ، فإن كل فلسفة لابد من أن تجعل من الإحساس مبدأ لكل معرفة تحصلها عن تلك المبادئ ، وبالتالي فإن الإحساس هو الأصل في كل علم .

نظرية هوبز في الإنسان :

قسّم هوبز كتابه « التنين » إلى أربعة أبواب رئيسية ، تحدث في الباب الأول منها عن « الإنسان » ، ثم انتقل بعد ذلك إلى الحديث عن « الدولة » بوصفها مجتمعاً سياسيًّا (في الباب الثاني) ، وأعقب هذه الدراسة بفصل ثالث في « الدولة » بوصفها مجتمعاً مسيحياً ، وانتهى في خاتمة المطاف إلى الحديث عن «ملكوت الظلام» في الفصل الرابع والأخير . وسنحاول فيما يلي أن نلخص نظرة هوبز إلى الإنسان ، فإن من المؤكد أنه لا بدّ من فهم الدعائم السيكولوجية التي قامت عليها فلسفة هوبز الأخلاقية ، قبل الإقبال على استعراض الخطوط الرئيسية لمذهبه السياسيّ في العقد الاجتماعيّ : ولن يكون في وسعنا بطبيعة الحال في مثل هذه العجالة القصيرة أن نأتي على الكثير من الملاحظات السيكولوجية الدقيقة التي ساقها هوبز للتدليل على نظريته ، وإنما سنقتصر على عرض الروح العامة لمذهبه في الإنسان .

إن هوبز – كما رأينا فيما سبق – لا يرى في العالم سوى الحركة : حركة تحدث خارجنا ، وأخرى تحدث فينا . فليس الإنسان في نظره سوى مجموعة من الحركات ، وليس مضمون الإحساسات سوى عملية ظهور للحركات في المخ والأعصاب . وحين يتحدث هوبز عن « الإنسان » فإنه يحاول أن يُعْمِل فيه مِشْرط الجرَّاح ، لكي يبيّن لنا أن هذا الموجود الناطق لا يخرج عن كونه مجرد جسم من الأجسام . وكما أقام هوبز كلّ تصّوره للوجود على قوانين الحركة الميكانيكية ، نراه يقيم أيضاً كل تصّوره للحياة الأخلاقية والاجتماعية على غريزة البقاء الشخصيّ . والواقع أن غريزة المحافظة على البقاء هي في نظر هوبز الغريزة الأساسية التي تتحكم في الوجود الإنساني كله . ومن هنا فقد ارتبط مفهوما اللذة والألم بطبيعة حياتنا العضوية : لأن كل ما يشبع فينا تلك الغريزة يسبّب لنا ضرباً من اللذة ، وكل ما يعارض لدينا تلك الغريزة لا بُدَّ من أن يولّد لدينا شعوراً بالألم . ومعنى هذا أنه حينما تكون الحركة ملائمة لمجموع وظائفنا الحيوية فإنها تحدث اللذة ، على حين أنها تولّد لدينا – في الحالة المضادة – نوعاً من الإحساس بالألم . واللذة – بدورها – تولّد الرغبة ، والرغبة هي حركة انبساط نبحث فيها عن بعض الموضوعات السارّة ، في حين أن الألم يولّد النفور ، والنفور هو بمثابة حركة نكوص نتراجع فيها عن بعض الموضوعات الأليمة . أما الإرادة فإنها في رأي هوبز إنما تعبّر عن أقوى الرغبات ، بمعنى أننا نريد ضرورة تلك الرغبة التي تتغلّب

على كل ما عداها من رغبات ، فيصدر عنا الفعل بطريقة حتمية لا أثر فيها للاختيار . حقاً إن المدرسيين طالما تحدثوا عن حرية أخلاقية تتمثل فى القدرة على الإرادة أو عدمها ، ولكن هذه الحريَّة المزعومة هى فى نظر هوبز مجرد وهم من الأوهام . والواقع أننا لا نملك حرية أخلاقية ، بل كل ما نملكه هو تلك الحرية الجسمية (أو الطبيعية) التى نستطيع معها أن نفعل ما تتجه إليه أقوى رغباتنا .

تلك هى المبادئ السيكولوجية العامة التى يُرتِّب عليها هوبز نظرته الأخلاقية إلى الموجود البشرىّ . وهنا نراه يقرن الخير باللذة ، والشر بالألم ، فيقرر أن الخير والشر إنما هما لفظان عامَّان نستخدمهما للإشارة إلى الموضوعات المرّغبة والموضوعات المُنفّرة على التعاقب . ومعنى هذا أنه ليس ثمة خير مطلق أو شر مطلق ، فإنه لا سبيل إلى استخراج قاعدة أخلاقية تنبع من طبيعة الموضوعات نفسها . وما دام خيرنا يرتبط فى نظرنا دائماً بما هو نافع لنا ، وشرنا يرتبط فى نظرنا دائماً بما هو ضار لنا ، فلا حرج علينا إذا نحن قلنا إن المنفعة هى قاعدتنا الأخلاقية الوحيدة . وحسْبنا أن نراجع شتى أهوائنا وعواطفنا لكى نتحقق من أنها ترتد دائماً فى نهاية الأمر إلى غريزة المحافظة على البقاء من جهة ، وإرادة القوة أو حب السيطرة من جهة أخرى . ومهما كان من تنوع الأهواء البشرية ، فإنها جميعاً تخفى وراءها ضرباً من الشعور بالأنانية أو حب الذات . فالشفقة – مثلا – هى فى صميمها عاطفة أنانية : لأننى حينما أرى آلام الآخرين ، وحينما تأخذنى الشفقة بهم والعطف عليهم ، إنما أتصور أن هذه الآلام قد تلحق بى أنا أيضاً ، فأتألم لها سَلَفاً ، وأشفق على نفسى من هول ما قد ينزل بى من مصائب أو محن فى المستقبل ! والإحسان أو المحبة أو الأريحية إنما هى جميعاً عواطف أنانية تخفى وراءها إرادة القوة أو حب السيطرة : فإن الأريحى هو الشخص الذى يشعر بأن لديه قدرة كبرى يستطيع معها أن يحقق سعادته الخاصة وسعادة الآخرين أيضاً ، والمحسن هو الشخص الذى يدرك تفوقه على الآخرين حين يمدّ يد العون إليهم ويعمل على الأخذ بيدهم ... الخ . وحتى لو نظرنا إلى انفعال « الضحك » ، لوجدنا أن اللذة التى يسببها لنا الموضوع « المُضْحِك » إنما هى نوع من الكبرياء نستشعرها عند رؤيتنا لمصائب الآخرين أو زلاتهم أو نقائصهم (كأن تنزلق قدم شخص محترم ، فيسقط على الأرض) ، فتستولى علينا « عزة فجائية » تجعلنا نشعر بتفوُّقنا عليهم وتميزنا عنهم . أما الشعور الدينى فهو فى جوهره مجرَّد إحساس بالخوف أو الرهبة من الأشياء اللامرئية ... الخ .

... من كل ما تقدم يتبين لنا أن «القانون الطبيعى» – فى نظر هوبز – إنما يتلخص فى طلب اللــذة والانصراف عن الألم ، بحيث إن « الأخلاق » لتكاد تختلط عنده بمبدأ المنفعة . ولكنْ ، لما كانت سعادة الموجود البشرى لا يمكن أن تتحقق بالوصول إلى حالة الطمأنينة النفسية أو السكينة العقلية ، فإن الإنسان لابد من أن ينتقل دائماً من رغبة إلى أخرى ، ومن موضوع إلى آخر ، دون أن يتمكن يوماً من التوقف عند أية منفعة مهما كان من قيمتها . فالحياة الإنسانية سلسلة مستمرة من الرغبات ، وسعادة البشر تستلزم بالضرورة اللهفة المستمرة للانتقال من حالة إلى أخرى ، والحرص البالغ على البحث عن « قوة » بعد أخرى ، دون أن يكون ثمة توقف ، اللهم إلا بالموت ! ومهما زعم أرسطو أن الإنسان حيوان اجتماعى أو مدنى بطبعه ، فإن الواقع نفسه ليشهد – فيما يقول هوبز – بأن الإنسان هو بطبيعته مجرد فرد أنانى لا يتحرك إلا من أجل ذاته أو نحو ذاته . فليست الأنانية عَرَضاً من أعراض الحياة البشرية ، بل هى جوهر الوجود الإنسانى من حيث هو وجود مادى نفعى يقوم على السعى نحو البقاء ، والعمل على زيادة السيطرة . وهكذا

يخلص هوبز إلى القول بأن القانون الطبيعي الأوحد الذي يحرك الآلات البشرية إنما هو قانون الأنانية أو المنفعة أو إرادة القوة .

نظرية هوبز السياسية :

ينتقل هوبز في الباب الثاني من كتابه « التنين » إلى دراسة الدولة ، فيبين لنا أنه كما أن الطبيعة تتكون من ذرات مادية تتراكم وتتلاحق فتكون الأجسام ، كذلك الدولة هي في صميمها مجرد جسم سياسي تألف من تراكم بعض الجزيئات البشرية . ولما كان الإنسان بطبيعته ذئباً لأخيه الإنسان ، فإننا لو عدنا إلى حالة الفطرة التي سبقت تكوُّن الحياة الاجتماعية ، لوجدنا الإنسانية في حالة عراك متصل عنيف ، ولرَاعَنا أن كل فرد كان يتربص بأخيه الدوائر ، دون أن يكون ثمة « سلْم » بأية صورة من الصور . فليس في « حالة الفطرة » (أو الطبيعة) State of nature سوى مجرد حرب لاهوادة فيها ولا رحمة .. لقد كان كل فرد يريد لنفسه كل شيء ، وكان كل فرد يرغب في تملُّك كل شيء على حساب الآخرين .

ولما كانت هذه الرغبة عينها قد توافرت لدى الجميع على السواء ، فقد كان من آثار ذلك أن نشبت « حرب من قِبَل الجميع ضدَّ الجميع » . وهكذا كان الناس في حالتهم الفطرية الأولى لا يذوقون للسلم طعماً ، بل يحيون في خوف مستمر وجزع دائم . ولم يكن في هذه الحالة الطبيعية الأولية أي تمييز بين عدل وظلم ، بل كانت القوة هي الحق . ومعنى هذا أننا لو تساءلنا « لمن كُتِب النصر في حالة الصراع الطبيعي؟ » كان الجواب بطبيعة الحال أن « النصر كُتب للأقوى » ولما كانت الفضيلتان الرئيسيتان في حالة الحرب إنما هما القوة والخديعة ، فليس بدْعاً أن تنعدم في حالة الفطرة الأولى مفاهيم القانون ، والعدالة ، والملكية والصواب والخطأ والقوة المشتركة ... الخ.

لقد كان القوى – في الحالة الفطرية الأولى – يستطيع أن يلحق الأذى بالضعيف ، دون أن يكون في وسع هذا الضعيف أن يتمرَّد ، أو أن يعد ذلك الأذى ضرباً من « الظلم » . وإلاَّ فباسم أي قانون كان لهذا الضعيف أن يعترض أو يتمرَّد أو يثور ؟ « أليس من حقنا أن نسائله : « لِمَ تشكو؟ وهل أنا ملزم باتباع هواك بدلاً من اتباع هواي؟ إنني لا أمنعك من التصرف وفقاً لما تقضي به إرادتك ، مادامت إرادتي لا تصلح لأن تكون قاعدة لك في تصرّفك ! . وهكذا كانت « القوة » أو بالأحرى حق الأقوى ، هو الحق الطبيعي الواقعيّ الذي يمكن اعتباره في حالة الفطرة بمثابة المبدأ الأوحد لسائر الحقوق . ولكن هذه الحالة الطبيعية الأولية التي يسودها الصراع والخوف والتوجس والاضطراب والفوضى ماكان يمكن أن تدوم . ذلك لأنها وإن كانت مطابقة للقانون الطبيعي ، فإنها لا تتفق مع ما لدى الإنسان من رغبة في الحصول على أكبر قسط ممكن من السعادة . ولما كان البحث عن السعادة هو القانون الطبيعي المحتوم للحياة البشرية فقد كان لابد للبشر من أن يحاولوا الوصول إلى حالة من السلم أو الطمأنينة أو الاستقرار الاجتماعي . ومن هنا فقد فطن الناس إلى أن أعظم خير يمكن أن يحصلوا عليه في هذه الحياة الدنيا هو أن ينعموا بضرب من « السلم » الذي يمكن أن يكفل لهم حياة آمنة مطمئنة . ولكن الناس لم ينظروا إلى « السلم » على أنه واجب أخلاقيّ ، بل هم قد وجدوا في مسالمة الآخرين مجرد واسطة أو وسيلة يمكنهم عن طريقها بلوغ غايتهم الطبيعية القصوى ألا وهي « السعادة » .

من هذا يتبين لنا أن « البحث عن السلم » هو القانون الأول من قوانين الطبيعة البشرية . فلم يكن من الممكن أن تستمر الحياة الإنسانية على ظهر الأرض لو لم يفطن البشر إلى أهمية السلم ، والاستقرار الاجتماعي وتحقيق أسباب العدالة السياسية . ومن هنا فقد كان

على كل فرد أن يتنازل عن حقه المطلق فى سائر الأشياء. ولم يكن من الممكن أن يتنازل الفرد عن هذا الحق المطلق، إلاّ إذا ضمن فى الوقت نفسه أن يكون هذا التنازل متبادلاً بينه وبين الآخرين. وهكذا فقد كان من الضرورىّ أن يتطلّب كل فرد من الآخرين – فى مقابل الحق الذى تنازل عنه – حقاً آخر مماثلا: فأنا مثلا أتنازل لك عن حقى المطلق فى الغذاء الذى وفرته لنفسك، فى مقابل أن تتنازل لى أنت عن حقك المطلق فى الغذاء الذى وفرته لنفسى، وهذا التبادل الذى يتم بين الحقوق، إنما هو مايعنيه هوبز بكلمة « العقد » Contract. ومعنى هذا أن التعاقد الذى يتم بين الأفراد حينما يتعهد كل منهم باحترام حقوق الآخرين فى مقابل احترام الآخرين لحقوقه إنما هو أساس الاجتماع أو العمران البشرىّ ولا قيام لحالة السلم إن لم يتعهد الأفراد فى الوقت نفسه بأن يحترم كل منهم هذا العقد الاجتماعى.

والواقع أن الإنسان حينما يريد السلم، ثم يعمد مع ذلك إلى خرق عهد أو الإخلال بتعاقد، فإنه عندئذ إنما يريد المبدأ، دون أن يريد النتيجة، وبالتالى فإنه يناقض نفسه بنفسه. وهذا التناقض الذى يقع فيه الإنسان حينما لا يصيب الاستدلال إنما هو – فى رأى هوبز – ما يصحّ أن نسمّيه باسم « الظلم » ولم يكن « الظلم » ممكنا قبل قيام العقد الاجتماعى: فإننى لست ملزماً – قبل أن أعد شخصاً بأمر ما – أن أحقق له هذا الأمر. ولكنْ، هب أننى وعدت شخصاً بأمر ما، ثم لم ألبث أن تحققت من أن مصلحتى العليا تقضى علىّ بألاّ أنفّذ ما قطعت على نفسي عهداً بتنفيذه، فهل يكون من مصلحتى أن أتراجع عن وعدى السابق؟ هذا ما يجيب عليه هوبز بالنفى، فإن من واجبى أن أنفذ ما قطعت عهداً على نفسى بعمله، إذا كنت ألتمس السلم حقا. أما إذا قيل: « وما العمل إذا كنتُ قد تخلّيْتُ عن طلب السلم؟ »، كان ردّ هوبز على هذا التساؤل: « إذن، فأنت تعود بنفسك إلى حالة الحرب، وعندئذ سوف تجد الآخرين أيضاً فى حالة صراع مستمر معك. ولما كان الراغبون فى السلم أكثر عدداً من الراغبين فى الحرب، فإنهم سيكونون بالطبع أشدّ بأساً وأعظم قوة ».

بيد أن هوبز حريصٌ على البحث عن علاج ناجع لحالة التعدّى التى يخرق فيها الفرد عقداً اجتماعياً، فيعود بالمجتمع إلى حالة الحرب. ومثل هذا العلاج يقتضى – فيما يرى هوبز – أن نضع القوة فى خدمة العقود، بحيث لا يجرؤ أحد على الإخلال بالتزاماته أو خرق عهوده، خشية أن يقع تحت طائلة تلك القوة العقابية الكبرى. وتبعاً لذلك فإنه لا سبيل إلى حماية القانون الطبيعىّ إلاّ إذا خضع الجميع لقوة مدنية مشتركة تكون هى ضامنة السلام وحامية القانون وراعية العقود. ومعنى هذا أنه لا بدّ من أن تخضع سائر الإرادات الفردية لإرادة واحدة مشتركة تكون هى القانون نفسه. وليس العقد السياسىّ – عند هوبز – سوى مجرد تنازل الأفراد عن إراداتهم، للحاكم صاحب الإرادة المطلقة، وهنا يتنازل كل فرد عن حقه لهذا الحاكم، بشرط أن يتنازل الآخرون أيضاً عن حقوقهم لنفس هذا الحاكم. وهذا العقد الذى يتنازل بمقتضاه كل الأفراد عن حرياتهم وحقوقهم لإرادة واحدة أو قوة مشتركة يدينون لها بالطاعة والولاء، إنما يربط الأفراد فيما بينهم، ويوثق الصلة بينهم وبين الحاكم، دون أن يكون ثمة التزام من جانب الحاكم نحوهم، ما دام الحاكم يتلقى كل شئ، ولا يدين لأحد بشئ!

وسواء أكان « الحاكم » فرداً أم جماعة من الناس، فإن هوبز يؤكد بكل قوة أنه لا بُدّ للحاكم من أن يتمتع بسلطة مطلقة لا يحدّها حدّ،

ما دام الحاكم هو الدولة نفسها . وإذا كان هوبز قد أطلق على الحاكم اسم « التنين » ، فذلك لأنه قد رأى أنّ الحاكم هو « الإله الأرضيّ » الذي يكفل للمجتمع أسباب السلم والاستقرار[1] . وما دامت الدولة آلة كبرى تسيّرها قوانين طبيعية ، فلا بدّ لهذه الآلة من مشرف أو مُدبّر تكون مهمته هي إدارتها بدقة ، والعمل على تسيير أجهزتها المختلفة بأمانة . وهكذا يركز هوبز كل السلطات في يد الحاكم المطلق ، فيقرر أنه هو الذي يحدّد العدل والظلم ، والحق والباطل ، والصواب والخطأ ، والخير والشر ... الخ . ولما كانت قوة الحاكم قوة واحدة لا تقبل القسمة ، فإن هوبز لا يرى معنى لتوزيع السلطات بين الملك والبرلمان ، بل هو يقرر – على العكس – أن « السيادة المنقسمة » هي مجرد تناقض في الحدود . وقد وافق هوبز صديقه بيكون على القول بضرورة تركيز السلطات في يد واحدة ، فعارض مبدأ الملكية المختلطة ، ورفض فكرة توزيع السلطة بين الملك والبرلمان ، ونادى بملكية استبدادية ، ولم يهتم هوبز على الإطلاق ببيان الفروق بين الملكية والأرستقراطية والديموقراطية ، بل كان جل اهتمامه أن يؤكد ضرورة تمتع الحاكم بسيادة مطلقة ، حتى تتحقق للدولة أسباب الاستقرار السياسي . ومن هنا فقد ذهب هوبز إلى جعل « الكنيسة » نفسها خادمة للدولة ، ما دامت الكنيسة إنما تستمد سلطتها من الدولة . فالسبيل الوحيد للمحافظة على وحدة الدولة وتكامل المجتمع إنما يكون بإدماج الكنيسة في الدولة ، بحيث تكون الكنيسة مجرد أداة أو وسيلة في يد الدولة . وبعبارة أخرى يقرر هوبز أن الكنيسة والدولة يكوّنان مجتمعاً واحداً ، ونحن نسمي هذا المجتمع باسم « الدولة المدنية » حينما ننظر إلى أفراده من حيث هم بشر ، ونسميه باسم « الكنيسة » حينما ننظر إلى أفراده من حيث هم مسيحيون . وصفوة القول أن الدولة هي مصدر الدين والأخلاق والسياسة ، فلا مجال لفصل الكنيسة عن الدولة ، ما دامت الكنيسة لا تملك حق التشريع أو الإشراف الاجتماعي أو التوجيه الخلقي .

تلك – بإيجاز – هي الخطوط العريضة لفلسفة هوبز السياسية ، على نحو ما عرضها في كتابه « التنّين » . وربما كان من بعض أفضال هوبز على التفكير السياسي الحديث أنه كان أول من وضع أصول نظرية « العقد الاجتماعي » التي سترددّ أصداؤها من بعد لدى جون لوك وجان جاك روسّو . وإذا كان كثير من مؤرخي الفكر قد توهموا أن هوبز قد أراد أن يفسر نشأة الدولة بمبدأ « العقد الاجتماعي » ، فإن في وسعنا أن نقول إن هوبز لم يقدم لنا تفسيراً تاريخياً لظهور الدولة ، بل هو قد قدّم لنا مجرد تحليل منطقيّ لمقوّمات المجتمع السياسيّ . ولا شك أن الاضطرابات السياسية التي وقعت في عصر هوبز قد أسهمت إلى حد كبير في تحديد معالم مذهبه السياسي ، فقد حرص هوبز على تأكيد أهمية « الاستقرار السياسي » كما هاجم شتى الثورات السياسية التي تعرض الدولة لخطر الفوضى . والظاهر أن هوبز قد وجد أنه لا مخرج للدولة من أحد أمرين : فإما حرية تقترن بالفوضى والصراع والاضطراب ، وإما استبداد يقترن بالنظام والاستقرار والأمن . ولم يتردد هوبز في اختيار الطرف الثاني : فإن خبرته الخاصة قد تكفلت بإظهاره على فوائد « الحياة الاجتماعية المنظمة » ، وقيمة « المجتمع السياسي المستقر » . وهكذا اهتم هوبز ببيان « قيمة الدولة » للإنسان نفسه من حيث هو فرد ، فنصب نفسه محامياً يدافع عن الاستقرار السياسي ، وراح يبين للفرد أنه قد يكون من الأفضل له أن يدين بالطاعة والولاء للقوة

---

(1) يشير هوبز هنا إلى الإصحاح الحادي والأربعين من سفر أيوب حيث يقول الكاتب متحدثاً عن اللوايثان : « قلبه صلب كالحجر وقاس كالرحى ... ليس له في الأرض نظير ... يشرف على كل متعال . هو ملك على كل بني الكبرياء »

الحاكمة ، حتى يضمن لنفسه الاستمتاع بشتى لذات الحياة الاجتماعية الآمنة ، بدلا من أن ينعم بحرية رخيصة يشتريها بأفدح الأثمان : إذ يدفع ثمناً لها حياة الفوضى والاضطراب والصراع .

بيد أن هوبز حينما أقام المجتمع الإنسانى على إرادة الأفراد الذين اتفقوا فيما بينهم على تنفيذ « التعاقد الاجتماعى » ، فقد فتح السبيل أمام نظرات أخرى جديدة فى تفسير المجتمع الإنسانى ، فظهرت من بعده مذاهب سياسية أكثر عمقاً وأصدق حدساً ، وبذلك لم يعد العقد الاجتماعى مجرّد نتيجة لرغبة خالصة أو ضرورة منطقية محضة ، بل أصبح ثمرة لإرادة أخلاقية حرة . ومع ذلك فقد ذهب بعض مؤرخى الفكر إلى أن هوبز هو أول من وضع دعائم علم الاجتماع فى العصر الحديث ، لأنه أول من حاول تفسير الحياة الاجتماعية والسياسية على أسس طبيعية محضة ، حتى لقد قارن البعض تأثيره على الفكر البشرى بتأثير دارون على الفكر فى القرن التاسع عشر . ومهما يكن من شىء ، فقد احتل هوبز مركزاً ممتازاً فى تاريخ التفكير السياسى ، خصوصاً أنه قد سبق أصحاب مذهب النفعية من أمثال بنتام وستيوارت مِل إلى المناداة بالكثير من المبادئ السياسية التى رددها هؤلاء من بعد فى القرن التاسع عشر .

مختارات من كتاب « التنين » :

يمتاز أسلوب هوبز بالاختصار والقوة والوضوح ، فهو يعرض الفكرة بدقة فائقة ، وبداهة معجزة ، وإيجاز بالغ ، ولكنه فى الوقت نفسه يقرن التعبير الأدبى بفكاهة ساخرة ، وكأنما هو يرى وجوه قرّائه الذين يكتب لهم ، فلا يملك سوى أن يضرب بشدّة ، كلما تراءى له وجه من تلك الوجوه المتعضة أو المعترضة أو الساخطة ! وإذا كنا لانجد لدى هوبز ميلا إلى التزيين ، أو اهتماماً بالصياغة الفنية ، أو حرصاً على استثارة خيال القراء ، فإننا نلقى لديه عقلية رياضية تمتاز بالصفاء الذهنى والبراعة المنطقية والصرامة الهندسية . وحسب القارئ أن يدقق النظر إلى المختارات التى ترجمناها فيما يلى ، لكى يتميز بوضوح تلك الخصائص الشكلية والموضوعية التى انفرد بها هوبز فى كتابه « التنين » .

١ – وهذا نص من الفصل السادس من الباب الأول يتحدث فيه هوبز عن الأهواء البشرية فيقول : « إننا نقول عما يرغب فيه الناس إنهم يحبونه ، ونقول عما ينفرون منه إنهم يُبغضونه وعلى ذلك فإن الرغبة والمحبة شئ واحد ، وإن كُنا نعنى دائماً بالرغبة تخلُّف الموضوع ، فى حين أننا نعنى بالمحبة فى معظم الأحيان حضور الموضوع . كذلك نحن نعنى بكلمة « النفور » تخلُّف الموضـــوع ، بينما نعنى بكلمـــة « الكراهية » حضور الموضوع ... أما تلك الأشياء التى لانرغب فيها ولانبغضها ، فهى موضوعات نحتقرها والاحتقار أو الاستخفاف ، إنما يعنى جمود القلب أو عصيانه حين يقاوم فعل بعض الأشياء ، نظراً لأنه قد وقع تحت تأثير موضوعات أخرى أكثر فاعلية ، أو لأنه مفتقر إلى كل خبرة تتعلق بمثل هذه الأشياء .

ولما كان تركيب الجسم البشرى فى تغير مستمر ، فإن من المستحيل أن تُحدِث نفس الأشياء لدى الفرد البشرى نفس الشهوات والنُّفرَات[1] فى جميع الظروف ، فضلا عن أن أحداً لا يرتضى لنفسه أن يجعل من موضوع واحد بعينه دائماً أبداً موضعاً لرغبته . ولكن أيًّا ماكان موضوع شهوة الإنسان أو رغبته ، فإن هذا بعينه هومايطلق عليه المرءُ من جانبه اسم « الخير » ، وأيا ماكان موضوع كراهيته أو نفوره فإن هذا بعينه هومايطلق عليه اسم « الشر » وأيًّا ماكان موضوع احتقاره أو استخفافه ، فإن هذا

(١) ترجمنا كلمة Aversions بنفرات ، لصعوبة جمع كلمة « نفور » باللغة العربية ، والنفرة هى الاشمئزاز أو النفور .

بعينه مايطلق عليه لفظ « الخسيس » أو « التافه » . والواقع أن كلمات « الخير » و « الشر» و « الدنئ » (أو الخسيس)إنما تكتسب دلالتها بالنسبة إلى الشخص الذى يستخدمها ، لأنه ليس ثمة شىء يمكن أن يُعَد كذلك فى ذاته بطريقة مجردة مطلقة كما أنه ليس ثمة قاعدة مشتركة للخير والشر يمكن استخراجهامن طبيعة الموضوعات ذاتها ، بل كل شىء إنما يتوقف على شخص الإنسان نفسه ... الخ » .

٢ ــ وهذا نصٌ آخر من الفصل الحادى عشر من الباب الأول يتحدث فيه هوبز عن معرفتنا لله فيقول : « إن حب الاستطلاع ، أوالرغبة فى معرفة العلل ، يصرف الإنسان عن النظر إلى المعلول لكى يوجهه نحو التماس العلة ، ثم البحث عن علة هذه العلة حتى ينتهى بالضرورة فى خاتمة المطاف إلى فكرة مُؤداها أن ثمة علة ليس لها أدنى علة سابقة ، وإنما هى أزلية ، فيصل إلى ما اصطلح الناس على تسميته باسم « الله » وهكذا نجد أنه يستحيل أن يقوم المرء بأى بحث عميق فى العلل الطبيعية ، دون أن يجد نفسه مدفوعاً عن هذا الطريق نفسه نحو الاعتقاد بأن ثمة إلهاً واحداً أزليًّا ، وإن كان يستحيل على البشر أن يكونوا فى أذهانهم عن الله فكرة تجىء مطابقة تماماً لطبيعته . وكما أن الرجل الأكمه أو المولود أعمى حينما يسمع الناس يتحدثون عن تدفئة جسومهم بالنار ، وحينما يشعر بالدفء هو نفسه عند اقترابه من النار ، قد يتصوّر بكل سهولة ، أو قد يؤكد لنفسه بكل يقين ، أن ثمة شيئاً يطلق عليه الناس اسم « النار » ، وأن هذا الشئ هو علة الدفء الذى يحسّ به ، ولكن دون أن يكون فى وسعه تخيل شكلها ، أو تكوين فكرة فى ذهنه عنها كتلك التى يكوّنها أولئك الذين يرونها ؛ كذلك قد يستطيع الإنسان أن يتصوّر ، عن طريق الأشياء المرئية فى هذا العالم ، أو بالنظر إلى ما فى الكون من نظام جدير بالإعجاب ، أن ثمة علة قد أوجدت كل هذا ، وأن هذه العلة هى ما يسمّيه الناس باسم « الله » ، ولكنه مع ذلك لن يستطيع أن يكوّن فى ذهنه أية فكرة أو صورة عقلية عن الخالق نفسه » .

٣ ــ وهذا نص ثالث (من الفصل الثالث عشر) يتحدث فيه هوبز عن حالة الفطرة الأولى فيقول : « إنه لمن الواضح أن الناس حين يعيشون دون قوة مشتركة تلقى فى نفوسهم الرعب ، فإنهم يكونون فى تلك الحالة التى نسمّيها باسم حالة الحرب ، وهى حرب يشنها كل إنسان ضدّ كل إنسان . والواقع أن الحرب لا تعنى القتال أو فعل العراك ، بل هى تشير إلى تلك الفترة الزمنية الممتدة التى تسود فيها إرادة التنازع عن طريق العراك المستمر . وتبعاً لذلك ، فإننا لا بد من أن نفهم « الزمن » بالنسبة إلى طبيعة الحرب ، على نحو ما نفهمه بالنسبة إلى طبيعة « الجو» . فكما أن طبيعة الجو الردىءلاتتمثلفى نزول المطرمرة أو مرتين ، بل فى استمرار اكفهرار الجو لعدّة أيام متواليات ، كذلك لا تنحصر طبيعة الحرب فى قيام معركة فعلية ، بل فى استمرار الروح العدائية التى تقضى على كل ثقة فى إمكان قيام حالة سلمية . وأما كل ما عدا ذلك ، فهو فى صميمه ضرب من «السلم » ... وفى مثل هذه الظروف (ظروفالحرب) ، لا يكون ثمة موضع لأية صناعة ، مادامت ثمار الإنتاج ستكون بالضرورة معرضة للخطر ، وبالتالى لن يكون ثمة فلاحة للأرض ، أو ملاحة ، أو استخدام لسلع تستورد عن طريق البحر ،أو اهتمام بتشييد أبنية ملائمة ، أو آلات لتحريك الأشياء الثقيلة أو نقلها من مكان إلى آخر ، أو معرفة بالحالة الجغرافية لسطح الأرض ، أو حساب للزمن ، أو فنون ، أو آداب ، أو حياة اجتماعية . والأدهى من ذلك كله ، أن الخوف يصبح ظاهرة عامة مستمرة ، فيخشى الناس خطر الموت

العنيف ، وتصبح حياة الإنسان حياة انعزالية ، فقيرة ، كريهة ، وحشية ، قصيرة الأمد .

وقد يعجب البعض ممن لم يحسن النظر إلى الأمور حين يرانا نقرر أن الطبيعة قد باعدت بين الناس ، وأنها قد جعلتهم يميلون إلى الاعتداء بعضهم على البعض ، أو التحرش بعضهم بالبعض ... ولكن ، فليرجع كل منا إلى نفسه ، وليعمد إلى ملاحظة سلوكه . ألا يحدث عندما يعتزم أحدنا القيام برحلة ، أن يسلح نفسه ، ويخرج مزوداً بصحبة كافية ؟ ألسنا نلاحظ أننا عند ما ندخل إلى مخدعنا ، نحكم إغلاق أبوابنا ، بل حتى عند ما نكون بمنزلنا ، فإننا قد نغلق بالمفاتيح أدراجنا ، فى حين أننا نعلم تمام العلم أن ثمة قوانين وضباطاً عموميين ، مزودين بالسلاح ، ومستعدين للانتقام لشتى الأضرار التى قد تلحق بنا ؟ ولكن أى ظن هذا الذى نظنه بأشباهنا من الناس حينما نمضى مسلحين ، أو بأقراننا من المواطنين حينما نغلق على أنفسنا باب مخدعنا ، أو بأطفالنا وخدمنا حينما نغلق بالمفاتيح أدراجنا ؟ أليس فى هذا المسلك اتهام للبشرية ، إتهام بالأفعال قد لا يقل خطورة عن اتهامى لهم بالأقوال ؟ ولكننا فى الحقيقة لا نتهم بذلك طبيعة الإنسان : فإن رغبات الإنسان وأهواءه الأخرى ليست فى حد ذاتها خطيئة . كذلك لا تُعَدّ الأفعال الصادرة عن تلك الأهواء بمثابة آثام ، اللهم إلا إذا ظهر قانون يحرمها وينهى عنها .. » .



موطأ مالك

بقلم
الأستاذ أمين الخولى

لكل حضارة ثقافتها .. وهذه الحضارة التى يرتكز عليها تاريخ مئات الملايين ، فى أرجاء العالم لها ثقافتها الإسلامية .

وتنهض هذه الثقافة الإسلامية على أساسين : منقول .. ومعقول .

وفى حياة الثقافة الإسلامية المنقولة ، دينية ، أو دنيوية يبدو كتاب « الموطأ » من الطلائع فى الطريق الذى تعبره قوافل المعرفة البشرية ، ناقلة من منجمها فى المدينة ، مستقر الدعوة ، ومأمن الرسالة ، ومهاجر محمد ، ومثواه الأخير ما أرسله ، عليه السلام ، إلى العالم من توجيه لسلوكه ودفع لمدنيته ، إذ كان الدين فى هذه الحضارة الإسلامية ملاك أمرها ، ومدار نشاطها ، يلتقى مع الدنيا فى غير عزلة ، ولا انفصام ، فيتأثر به الشكل والموضوع أقوى الأثر وأعمقه ، وتمضى رواية الحديث — مثلا — منهجا لرواية التاريخ والأدب ، والتراث كله ، كما يكون من ذلك الحديث ما هو مادة التشريع بأنواعه ، وأساس الخلق والسلوك الفردى والجماعى .. ويتجلى بمثل هذا الاتصال الوثيق ، والتداخل المحكم كيف يكون الحديث ، عن مثل كتاب « الموطأ » وجامعه « مالك » حديثاً هاماً وأصيلا فى حياة الفكر الإسلامى ، بقدر ما تشارك حياة ذلك الفكر فى النشاط الإنسانى العام .

المؤلف : مالك بن أنس

من حوالى ٩٠ هـ — ٧٠٨ م — إلى ١٧٩ هـ — ٧٩٥م

من أسرة يمنية تحولت إلى الحجاز فى عهد جد مالك ، وفى شمالى المدينة أولى عواصم الدولة الإسلامية ، بمكان ذى مياه ونخيل ، خلال العشرة الأخيرة من القرن الأول الهجرى — على اختلاف فى تحديد السنة — ولد فى تلك الأسرة المتوسطة الحال وليد أشقر ، أعين ، عظيم الرأس ، هو مالك بن أنس

وفى رعاية أم جادة ، وأب يتعاطى العمل اليدوى ، مع ضعف ، يدل عليه ، أنه كان مقعداً ، بين أخوة له آخرين ، أكبر منه وأصغر ، نشأ الطفل مالك نشأة أمثاله ، من الأوساط ، وإن كان يسمع من حديث الأسرة أنها تنتمى إلى ذى أصبح من أقيال اليمن ، فهو مالك الأصبحى .

ويتعلم الطفل علم عصره وهو العلم الدينى ، الذى يمكن كذلك من مصالح الدنيا ، وظائف

ومراكز . وفى المدينة من ذلك العلم كثير ، وهى جديرة بأن تنتجع لاستكماله ، والمسجد النبوى فى المدينة مدرسة بل جامعة ، كما كان دار الحكومة ، ومقر رياستها على عهد الرسول عليه السلام ، وفيه وحوله مكاتب للمرحلة الأولى ، وبين هذا وذاك تلقى مالك من وجوه ، فى العلم الدينى ، وأعلام فى سلاسل السند الحديثى حتى شهدوا له بالقدرة فجلس للتدريس ، وسنه حوالى العشرين أو أقل من ذلك وفى الجامعة التى تخرج فيها ، وفى جوار الرسول عليه السلام يمضى مالك عمره يحدث عنه ، ويعلم دينه ، ويفتى الناس فيما يحدث لهم من شئون .. لا يبرح المدينة عالماً ولا متعلما إلا حاجاً إلى مكة .. ويقول إذا جدت مناسبات الارتحال عنها : المدينة خير لهم لو كانوا يعلمون . . وهو يجعل لها المكانة الفكرية فيحدث عن إجماعها ، ويؤثر خبر الواحد منها ، على ما يبين فى مكانه من الدراسة ، لأن لهم فضل صحبة ومعاينة ، للرسول عليه السلام ولأصحابه من بعده ، وقد رأوا من ذلك ما لعله لا يتيسر لغيرهم من أهل البلاد الأخرى .

ومالك يقدر التبعة الاجتماعية فيما يمارس من أمر هذا العلم الدينى تعلما وإفتاء ، ويقول فى ذلك كلمته المعروفة : « بلغنى أن العلماء يسألون يوم القيامة عما يسأل عنه الأنبياء » .

وهذه التبعة هى التى جعلت عالم الدين ، فى هذا المجتمع الذى يظلله حكم فردى ، هو الذى يمثل سلطة الشعب ، ويدفع عن مصالحه أمام السلطة الحاكمة ، وهو موقف يجعل علماء الدين ، حين يؤدون واجبهم الاجتماعى ، أداء المقدر له ، عرضة لغضب السياسة وسخطها ، ومن أجل ذلك نسمع أخبار إيذائهم ، بأنواع الإيذاء المختلفة من ضرب وحبس وسوء معاملة ، وهو ما أصاب مالكاً طرف منه فى عهد الدولة العباسية ، وإن وجهت إليه الترضية عنه من الخليفة بعد ذلك .

ومرويات مالك ، وتعليمه إياها ، وفتاواه فى الواقعات ، كل ذلك وما إليه يؤلف مذهباً ، أومدرسة فقهية لها فى التفكير والتطبيق منهجها ، الذى يلائم عصرها ، وتوجه إليه بيئتها الطبيعية والمعنوية ، ولهذا المذهب فى تاريخ الفقه الإسلامى ، ثم تاريخ الفقه الإنسانى مكانه ، فقد اتصلت به مدارس الفقه الإسلامى الأخرى المشهورة وغير المشهورة ، فالشافعى قد تتلمذ لمالك ، ومحمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة له رواية خاصة لموطأ مالك ، وقد تهيأت الأسباب الاجتماعية والسياسية لانتشار المذهب المالكى فى أقصى المشرق كما انتشر فى مصر وسواها ، وبقى إلى هذا العهد أحد المذاهب الأربعة الكبرى المعروفة .

* * *

وكان مالك الإنسان أنيقاً رقيق المزاج ، حتى لا ينكر ذلك من أمره من ينكر أن له عملا بعينه فى الغناء . وأنه بدأ يتعلمه ، ثم انصرف عنه إلى الفقه.. والمدينة ذات حظ موفور من النشاط الفنى ، ولا سيما الغناء .

وقد عمر مالك بضعا وثمانين سنة خلف فيها تلامذة وأصحاباً ، وألف كتباً ، أشهرها كتاب مذهبه وهو « الموطأ » وله سواه من الكتب ما نعنى به العناية الخاصة هنا ، بعد الحديث المفرد عن :

كتاب الموطأ

الموطأ :

فى اللغة : من وطأه – بالتشديد – أى هيأه وسهله ، ومهده وذلله ، ويقال : رجل موطأ الأكناف ، أى سهل ، كريم ، مضياف ، لا ينبو بصاحبه موضعه عنده ؛ ورجل موطأ العقب أى

يتّبع ويمشى الناس وراءه لأنه ذو سلطان .. الخ . وكل هذه المعانى مما يمكن أن يفهم به تسمية هذا الكتاب .

وهى تسمية يبدو أنها كانت صدى لواقع فى الحياة العلمية والاجتماعية ، جعل بها حاجة إلى لون خاص من التأليف ، بطريقة معينة . وهوما يتبين لنا إذا نظرنا نظرة خاطفة فى تاريخ تدوين العلم الدينى كيف بدأ ، وكيف اتجه ؟ .

والناظر فى تاريخ هذا التدوين الدينى ، ومدى مطاوعة الحياة الاعتقادية والعملية فيه يرى : أن البيئة العربية ببداوتها تعوق الكتابة ، وتنمى الحفظ ، لكن الدعوة الإسلامية كانت معجزتها كتاباً يحتاج إلى ضبطه فيكتب ، ويتسع القول والفعل ، فى تطبيقه وفهمه ، فيحفظ ذلك حيناً ما ؛ ثم تستقر الحياة ويقوى التمدين ، فيسهل ذلك كله الكتابة ، بل يغرى بها ؛ ثم تقوى الحاجة إليها ، فيكون تدوين السنة على ما يروى من تاريخه ، ويمر ذلك التدوين بمراحل ، سنجمل الاشارة إليها ، فتكون من ذلك كتب فى العلم الدينى ، رسائل ومجموعات ويكون :

الموطأ :

فى الكتب مجموعة من الحديث النبوى ، وأقوال الصحابة ، وفتاوى التابعين ومن بعدهم تمس شئون الحياة ونظمها ، حتى منتصف القرن الثانى الهجرى – أواسط القرن الثامن الميلادى –

وقد كان تدوين هذه المجموعة وأمثالها خطوة سبقتها خطوات ، من التحرج والإقلال من التدوين فتدوين اليسير من الموضوع الواحد ، حتى أحوجت الحياة إلى تدوين المجموعات ، فظهرت تلك المجموعات فى المدن الإسلامية الكبرى بمختلف أقطار الدولة الإسلامية فعرف مدونون لمجموعات من هذا الصنف ، فى مكة وفى الشام ، وفى الكوفة والبصرة ، وواسط بالعراق ؛ وفى اليمن ، وفى خراسان ، والرى من المناطق الشرقية وعد علماء مدونون ، معاصرون لمالك بالمدينة ، كلهم من أهل ذلك القرن الثانى الهجرى ، تتراوح وفياتهم بين منتصف ذلك القرن الثانى الهجرى وأواسطه وأواخره

ويبدو أن تسميته « الموطأ » كانت – كما أشرنا – تعبيراً عن الحاجة العلمية والعملية إلى مؤلفات ميسرة سهلة يجد فيها الناس حاجتهم من الأحكام القانونية العامة والخاصة ، التى يطمئنون إلى مطابقتها للتوجيه الدينى الذى يقدم القرآن خطوطه الكبرى ، ويتولى الرسول عليه السلام بيانه ، ويحتفظ أصحابه منه بما رأوا وسمعوا ، وتلقوا .

ولهذا سميت مجموعات متعددة باسم « الموطأ » ونازعت مالكاً رحمه الله ، أولية هذا الصنف من التدوين ، كما شاركته فى الاسم أيضاً ، فقيل مثلا : إن أبا الوليد ، عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج فقيه مكة المتوفى سنة ١٥٠ هـ هو صاحب أول كتاب صنف فى الإسلام ، كما كان لإبراهيم بن أبى يحيى معاصر مالك ومنافسه المتوفى سنة ١٨٤ هـ موطأ أضعاف موطأ مالك لكن موطأ مالك من بينها هو الذى كتب له البقاء ، وصار أساساً لبناء مدرسة فقهية ، عاشت حتى اليوم وذلك لأسباب دينية ، وعلمية ، واجتماعية يمكن تتبعها فى غير هذه المناسبة .

متى ألف الموطأ ؟ .. ولم ؟ ..

تتدافع الروايات المخبرة عن طلب الخلفاء العباسيين من مالك أن يضع لهم كتاباً يكون مرجعاً للأحكام ، وفى خلال هذه الروايات يمكن أن تعرف أخبار هذا الموطأ وزمن ظهوره : وتتعدد تلك الروايات متنا وسنداً وبالموازنة بينها [1] يمكن الاطمئنان إلى أن « الموطأ »

(١) ارجع إلى ذلك فى كتاب مالك بن أنس : ترجمة محررة جـ ٣ ص ٥٢٠ – ٥٢٨ ط أولى

قد بدأ تصنيفه فى عهد الخليفة المنصور العباسى، وأنه كان تاماً فى عهد الخليفة المهدى المتوفى سنة ١٦٩ هـ وليس من الدقة التقحم على ذلك بتعيين سنة محددة، فقد عد الخليفة المهدى نفسه، من رواة الموطأ عن مالك، وقد حكم المهدى نحو عشر سنوات يمكن أن تحدد فيها فترة ظهور الموطأ

وأما لماذا ألف الموطأ فقد تجد مع الحاجة العامة للناس، إلى مثل هذا المرجع القانونى الدينى، حاجة حكومية خاصة، يشير إليها ما يوجد فى هذا العصر من شكوى اختلاف الأحكام المتناقضة، على مايصفه ابن المقفع فى إحدى رسائله؛ وقد تكون مع ذلك اعتبارات سياسية عليا من الحرص على إظهار مذاهب فقهية غير مذاهب الشيعة الخارجين على العباسيين؛ ومن هذا وما إليه سمعت رغبة الخلفاء العباسيين إلى الإمام مالك فى أن يضع كتاباً صفته كذا وكيت وأنهم بحيث ينسخون منه نسخا يبعثون بها إلى أمصار المسلمين، أو يعلقونها .. الخ.

ومهما تكن نتيجة الدرس الناقد لهذه الروايات فى وضع تصميم الكتاب وخطته، أو فى تحديد طريقة تعميمه والإلزام به، ومخالفة الإمام مالك فى ذلك. مهما تكن النتائج الصحيحة من ذلك كله فإن قدراً منها يمكن القول به فى صلة تأليف الموطأ بالحياة السياسية فى عصره، والحياة الاجتماعية لعهده. وأنه كان وفاء بتلك الحاجة القانونية فكتب له ذلك حظا من البقاء والذيوع، الذى يجعل له فى الحياة الثقافية والعملية الإسلامية مكانه ..

محتويات الموطأ:

لو أجملنا القول فى ذلك لقلنا: إن الموطأ يحتوى ما انتهى إلى مالك مما كان يسمى لعهده «العلم» ويرد فى عباراته وعبارات معاصريه بلفظ العلم، وهو علم نقلى مروى طريقه تلقى الخالف عن السالف. ويبدو أن هذا العلم الدينى النقلى كان فى ذلك العهد جملة متصلة الأجزاء متداخلة الأقسام لم تتميز فروعها بالأسماء التى عرفت بعد ذلك، من علم الحديث، وعلم التفسير، وعلم الفقه، والكلام، والتصوف.. وكذلك احتوى «الموطأ» من ذلك ما لو نظرت إليه على ضوء التقسيم الأخير لكان فنونا مختلفة؛ قد يكون الطابع الفقهى أبرزها، والمحتكم فى جمعها، وفى ترتيبها كذلك.

وقد صنف الموطأ أبوابا هى أبواب الفقه الأخيرة، أو أقرب ما تكون إليها بعناوينها، وبترتيبها كثيرا، أو مع شىء من المخالفة، ففيه الأبواب التى ترى أخيرا فى كتب الفقه تحت عنوان «العبادات» مع شئ من مغايرة الترتيب، إذ بدأ الموطأ بكتاب «وقوت الصلاة»؛ على حين تبدأ كتب الفقه بعد ذلك بكتاب الطهارة.

وفى الموطأ بعد ذلك أبواب الفقه الأخرى غالباً، من المعاملات، والحدود، والفرائض — المواريث — والأقضية وما إلى ذلك، وإن اختلف ترتيب هذه الأبواب عما استقر بعد فى كتب الفقه، التى جعلت تلتمس النكت والمناسبات لترتيب تلك الأبواب، كما تختلف تلك الأبواب توزيعاً فى الموطأ عما فى كتب الفقه التالية أيضاً، فتجمع ما يكون قد فرقه مالك فى أكثر من باب، أو تتوسع فى بعض الأبواب.

ويلى تلك الأبواب أو الكتب، كتاب عنوانه «كتاب الجامع» يستهلك نحو ١١٪ من صفحات الموطأ: وفيه فنون من الأعمال والمعارف المختلفة، من اجتماعية عملية، إلى خلقية سلوكية، بينها كلامية اعتقادية، مما يتحقق به ما أشرت إليه من أن العلم فى ذلك العصر كان يؤلف تلك المجموعة المتداخلة التى لما تتميز حدود أقسامها.

وهناك علوم إسلامية قد ظهرت بعد ذلك بفعل الزمن، واتصال الثقافة الإسلامية بثقافات الأمم السالفة،

فكانت تلك العلوم مظهر نمو وتقدم نحو مستوى عقلى خاص ؛ كعلم أصول الفقه . فإنك لا تجد فى الموطأ الصورة الواضحة لهذا العلم مثلا .. لكنك تجد ملامح مقررات له قد أخذت صورة القواعد بعد ذلك ، فقاعدتهم أن الضرورات تبيح المحظورات ، تجدها فى الموطأ بقول مالك : وإذا كانت الضرورة فإن دين الله يسر – الموطأ بشرح السيوطى المسمى تنوير الحوالك ح ٢ ص ١١٢ – ، كما ترى قاعدة « لا ضرر ولا ضرار » . أكثر من مرة يلفظها – المرجع السابق ٢ : ٢١٨ و ٣ : ٢٨ .

وما يتقرر بعد بتفصيل من سد الذرائع نرى نواته فى مثل قول مالك : لأنه ذريعة إلى الربا ، وتخوف أن يدار ذلك على هذا الوجه – المرجع نفسه ٢ : ١٦٤ – وهكذا يقف الموطأ فى تاريخ العلم الدينى موقفاً تمثل فيه أتم التمثيل صورة العلم الدينى بالحجاز ، فى تلك الفترة التى ظهر فيها من عقود القرن الثانى الهجرى .

مادة الموطأ :

وفى هذا تجد أن الحديث بمعناه الخاص ، من قول ، أو فعل ، أو تقرير ، هو العنصر المتميز فى مادة الكتاب ، والطابع الظاهر ، الذى يسلك الموطأ من أجله ، فى كتب السنة ، والمجموعات الحديثية ؛ والحديث هو الذى يصدر به الباب المعنون بتلك العناوين ، التى ظلت تحملها كتب الفقه ؛ لكن مع الحديث ، أو السنة ، أو الأثر – على اختلاف الاصطلاح فى ذلك – مواد أخرى من فتاوى الصحابة ، وعملهم ، وقولهم ، ومن فتاوى التابعين وعملهم كذلك ، وإلى جانب ذلك – وبعده غالباً – فتاوى مالك فيما سئل عنه ، وقوله فيما يفهم من الحديث ، وما يعلق به على المنقول ، من القول أو الفعل ؛ وأحب ما يكون من ذلك إليه ؛ وأعجبه عنده ؛ وأحسنه لديه ، من أشباه هذه العبارات

ونختار لبيان ذلك بابا هو ما انفتح عنه الكتاب ، دون مرجح ، فإذا هو : –

« ما جاء فى المسح بالرأس والأذنين » :

فنجد مادته كما يلى : –

حديث مالك عن نافع : أن عبد الله بن عمر كان يأخذ الماء بإصبعيه لأذنيه ، فالذى بلغ مالكاً : أن جابر بن عبد الله الأنصارى ، سئل عن المسح على العمامة ، فقال : لا ، حتى يمسح الشعر بالماء ؛ ثم حديث مالك عن هشام بن عروة : أن أبا عروة بن الزبير كان ينزع العمامة ، ويمسح رأسه بالماء ؛ فحديث مالك عن نافع : أنه رأى أن صفية بنت أبى عبيد ، امرأة عبد الله بن عمر تنزع خمارها ، وتمسح على رأسها بالماء ؛ ونافع يومئذ صغير .. ثم يلى ذلك : أن مالكاً سئل عن المسح على العمامة والخمار ، فقال : لا ينبغى أن يمسح الرجل والمرأة ، على عمامة ولا خمار ، وليمسحا على رءوسهما .. وسئل مالك عن رجل توضأ فنسى أن يمسح على رأسه حتى جف وضوؤه ، قال : أرى أن يمسح برأسه ، وإن كان قد صلى أن يعيد الصلاة . وينتهى بهذا باب . ما جاء فى المسح بالرأس .. الخ ؛ وهو بهذا الوضع مطابق للخطة التى روى : أن مالكاً رسمها حينما أتى بما ألفه معاصره ، عبد العزيز بن عبد الله بن أبى سلمة الماجشون الفقيه المدنى – المتوفى سنة ١٦٦ ﻫ – وقد عنى الماجشون فى تأليفه بما اجتمع عليه أهل المدينة ، وذكره بغير حديث ، فقال مالك : ما أحسن ما عمل ، ولو كنت أنا الذى عملت ابتدأت بالآثار ، ثم شددت ذلك بالكلام ؛ وكذلك رأيناه فعل فيما عرضنا من المثل السابق ، وكانت عنايته بالآثار – كما أشرنا – سبب احتساب الموطأ فى أصول السنة ، حتى الآن ، مع منزلته الفقهية ، وصفته الواضحة فى ذلك .

وفيما ألم به الموطأ من شئون الحياة فى عصره ، وقبل ذلك العصر ، فى حياة الرسول عليه السلام وحياة الصحابة ، بل فيما عرض له من أحداث الحياة فى الجاهلية . وما أحدث فيها الإسلام من تغيير وإصلاح .. فى كل ذلك ما يجعل للموطأ مكاناً واضحاً وأثراً بارزاً فى فروع من الثقافة الإسلامية . غير الفروع الدينية البحتة ، وهو ما نقف هنا وقفة خاصة لبيان مكان الموطأ فى تلك الفروع مع ما عرفنا له من مكانته فى الإسلاميات بخاص معناها ، من شريعة ، وخلق ، وعقيدة ، فنتحدث عن :

الموطأ .. فى اللغة والأدب :

ويختلف الرأى فى الاحتجاج على اللغة بالحديث ، فقوم يجيزون ذلك ، وآخرون يمنعون ، وقوم يتوسطون ، فيجيزون شيئاً ويمنعون شيئاً ، لكن إذا ذكر « الموطأ » بالذات حق على من يمنع الاحتجاج للغة بالحديث أن يقدر فى « الموطأ » أشياء :

منها : أنه نص ظهر فى حدود العصر ، الذى يحد به زمن الاحتجاج ، وهو منتصف القرن الثانى الهجرى .

ومنها : أنه فى ميدان الحديث طليعة مبكرة . تهيأ لها مع تقدم الزمن ، بيئة خاصة حجازية ، قد تكون اللغة فيها ذات تأثر بالبيئة ، التى فيها بقية من السلف المقدر لما يقول ويعلم ، وجهاً من التقدير ، على رغم تغير الحال .

ومنها : أنه نص قد نقل نقلا متحرياً ، إلى حد كبير ، وعلى قدر ما احتملت دقة المنهج النقلى لعهده وقد يدعو ذلك إلى شئ من الحرص ، فى التعبير ، حتى حينما تكون الرواية بالمعنى .

ولكل أولئك وغيره ، من أمر هذا « الموطأ » يتريث من ينكر الاحتجاج بالحديث ، فى تعميم هذا الإنكار على الموطأ أيضاً ؛ ثم يجئ مع ذلك ما لمالك صاحب الموطأ من شأن ، فقد تختلف الرواية عن مدى فصاحته هو نفسه ، فينقل أنه كان يلحن ، وأن الأصمعى لذلك قال : ما هبت عالماً قط ما هبت مالكاً ، حتى لحن فذهبت هيبته من قلبى ، لكن الأصمعى عينه يثبت لمالك عليه مشيخة لغوية حين يقول : أخبرنى مالك أن الاستجمار هو الاستطابة ، ولم أسمعه من غير مالك .. وصاحب الموطأ ينبغى ، مع كل اعتبار أن تقدر فى مدى فصاحته أشياء :

منها : أنه من أهل هذا العصر المتقدم الذى عرف لرجال العلم الدينى فيه شأن لغوى وأدبى ، فالشافعى هو من هو فى الميدان اللغوى ، وهو تلميذ مالك ، والأوزاعى له شأن فى الحياة الأدبية ، وهو معاصر مالك ، ونظيره فى الشام ؛ فروح العصر العامة التى اعتبرته عصر احتجاج لغوى بوجه ما ، والروح الخاصة التى جعلت لرجال الحديث هذه المشاركة ، مما ينبغى تقديره عند الحديث عن الموطأ واللغة ؛ ثم يؤازر ذلك ما يروى — ولو كان من المناقب — أن مالكاً أول من تكلم فى غريب الحديث ، لأن هذا الكلام عناية لغوية فى نشاط أصحاب الحديث .. ومالك فوق كل ذلك مجتهد لابد له من العلم باللغة علماً يهيئ له استثمار الأحكام من النصوص — كما يقولون — .

ولكل ذلك من أمر الموطأ ومؤلفه نقدر ما للموطأ من أثر فى الثقافة اللغوية ، وأن نصوصه فى هذا الميدان تثبت وتنفى ، أو ترجح وتؤيد ، على أقل تقدير ، وأنه ينبغى أن ينظر فيه من هذه الناحية ، نظراً أكثر اهتماماً ، من النظر إلى ما تأخر عنه من مجموعات الحديث ، أو كتب الفقه ، فسيرى الناظر فيه من اللغويات أشياء مثل :

إشباع تاء المخاطبة حتى تنشأ من ذلك الإشباع ياء واضحة ، على نحو ما نقول الآن فى لغة الحياة ؛ ويتكرر ذلك فى مواضع من الموطأ منها .

حديث مالك عن ابن شهاب عن عروة بن الزبير، عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، فيما لا يجوز من النُّحْل – أى الإعطاء بلا عوض – وأن أبا بكر الصديق كان نحلها جادّ عشرين وسقاً من ماله بالغابة، فلما حضرته الوفاة كان مما قال لها بشأن هذا النحل «فلو كنت جدَدْتيه واحتَزْتيه كان لك» فتشبع التاء على ما ترى من الفعلين حتى يكون بعدها ياء، وترسم هكذا واضحة فى نسخ الكتاب – الموطأ مع شرح السيوطى المسمى تنوير الحوالك حـ ٢ : ص٢٢٣ ط صبيح – .

ومن ذلك أيضاً حديث مالك فى باب ما جاء فى أكل الضب من المرجع السابق حـ ٣ ص ١٧٣ – من كلام الرسول عليه السلام فى بيت ميمونة بنت الحارث، وقوله لها من حوار طويل ما عبارته : «أرأيتك جاريتك التى كنت استأمرتينى فى عتقها أعطيها أختك وصلى بها رحمك» بإثبات تلك الياء التى أشرنا إليها . فهذه النصوص الحديثية – ولا سيما فى الموطأ على ما تبين – تسند حكاية يونس عن أن إثبات هذه الياء لغة، وتهز إنكار الأصمعى لهذه اللغة، وتؤيد جعل هذه الياء فى كلامنا اليوم من صحيح العامية، على ما ذكره ابن الحنبلى فى كتابه بحر العوام فيما أصاب فيه العوام – ط بغداد ص٦٣ – واحتج له بحديث آخر، وهذان الحديثان يزيدان الحجة تأييداً .

وهكذا يجد الدارس اللغوى فى الموطأ مثل تعبير : «لاهاء الله إذن» ومعناه، واختلافات أهل العربية بشأنه، ووصفهم عمل رواة الحديث فيه، وتفسير معانيه، وبيان أوجه إعرابه، ووقوف من وقف من اللغويين إلى جانب رواة الحديث – الموطأ بشرح السيوطى حـ ٢ ص ١١ وما بعدها – وهو ما لا نجد المكان للخوض فى شئ منه، وإنما نسوقه مثلا لما للموطأ، بما هو نص له زمان، ومكان، وظروف خاصة تجعله فى البحث اللغوى شيئاً متميزاً عما بعده من مراجع حديثية متأخرة عن عصر الاحتجاج .

* * *

وإذا ماجاوزنا اللغة بمتنها ونحوها، ومايتصل بذلك إلى الأدب وأساليبه، وثروته من النصوص الفصيحة وقفنا عند الموطأ وقفة كتلك الوقفة فى المجال اللغوى، إذ نشعر أن الموطأ بجامعه، وعصره، وبيئته، وعمله فى الفهم والتخريج يكون بكل أولئك مادة لصاحب الدرس الأدبى يجد فيها من النصوص الأدبية مايجد من خطب، وكتب، وعبارات حوار، وصيغ تقرير، يظفر فيها من الطابع العربى الخالص بما يحفظه ويأنس به كما يجد فى ثنايا هذه النصوص من أعلام الأشخاص والأماكن، والوقائع مايتكامل مع سائر مراجع الأدب فى ذلك؛ ومن الخير لدارس الأدب فى هذا العصر أن يعرج على هذا الموطأ بما هو نص نثرى منقول نقلا دقيقاً، يمثل ضرباً من الأسلوب الأدبى تلتمس فيه خصائص الأساليب فى ذلك الوقت المبكر، وتقرر به الصلة التى هدى إليها البحث فيما بين أصحاب هذا العلم الدينى وأصحاب القلم والنثر الأدبى الخاص فى هذا العهد، على ماسبق أن بينته فى دراسة عن الأوزاعى منذ سنين.. ولا مجال هنا لأكثر من هذه الاشارة اللافتة التى يتولى إتمامها صاحب الدرس الأدبى مستفيداً من الرجوع إلى هذا الموطأ فائدة ليست بقليلة ...

الموطأ فى التاريخ والسيرة :

إذا ما نظرنا إلى التاريخ فى أول صورته حين بدأ عند القوم نوعاً من الحديث، وسدادا لما أعوزت إليه الحاجة الماسة، من معرفة سيرة الرسول عليه السلام وتتبع أحواله استقصاء للسنة بما هى مصدر التشريع ومأخذ للأحكام، ففى هذه الحال يكون الموطأ وثيق الصلة بالتاريخ وبالسيرة، لأنه ليس إلا مجموعة

مبكرة لحديث الرسول ، وأقوال الصحابة ... الخ ومن هنا تجد فيه فصولا من السيرة ، مثل ماجاء فى سائر أبواب الكتاب ، من قول للرسول وفعل ليس إلا شيئاً من تاريخه وسيرته ، يرجــع إليه من يريد استيفاء تلك السيرة .

ولكن مكان الموطأ فى التاريخ والسيرة لايتحدد بهذا المفهوم الأول للتاريخ ، والقصد الأول من السيرة ، بل حين تتطور النظرة إلى التاريخ والسيرة حتى تبلغ المستوى الحالى الآن من العمق والدقة واتخاذ المنهج المحرر المحقق الملائم لمستوى المعرفة اليوم ، فيظل للموطأ مكانه بين المصادر التى يرجع إليها المؤرخ الدارس بمعنى الكلمة عندنا . بل نحتاج إلى أن نلفت ذلك الدارس الحق إلى قيمة هذا المرجع الهام فيما يقصد إليه من درس الحياة العربية قبل الإسلام فى كيانها الداخلى ، ونظامها الاجتماعى ، الذى يعنى به المؤرخ الجدير بهذا الاسم ، وتعوزه المصادر فيه ، كما يفيده ذلك الموطأ فى فهم الصلات الخارجية لهؤلاء العرب بمن حولهم من الأمم ، وهى صلات نادرة المصادر .. فإذا كان الإسلام وصدره الأول ففى الموطأ بأسبقيته وأقدميته مجموعة قيمة فى وصف تلك الحياة فى ميادينها المختلفة من دينية وعلمية وعملية وسياسية واقتصادية ، وغيرها فأما السيرة فتلك المجموعة من أقوال الرسول وأفعاله مصدر مباشر تفصيلى لهذه السيرة ، يمتاز عما سواه من مصادرها الأخرى .

وتلك الصلة للموطأ بالتاريخ والسيرة فى تلك الأنحاء المختلفة ، قد تحتاج إلى البيان بالتمثيل على الأقل . وهو مالا أجد له المجال هنا فأكتفى بالإشارة المجملة ، إلى مواضع مما يجد فيه المؤرخ طلبته فى هذه المجموعة الحديثية أكثر مما يمكن أن يجدها فى غيرها من المجموعات لتقدم هذه المجموعة زمنا على غيرها . ولمكان صاحبها فى المدينة قلب الإسلام النابض ، وأولى عواصم حكوماته ، وإن كانت المجموعات الحديثية الأخرى ، على تراخى الزمن ستظل مراجع تاريخية ، ينبغى أن يلتفت إليها الدارسون المحققون المستوثقون ، إلا أن هذا الموطأ ذو صفة خاصة فيها ... ومن هذه المثل المجملة التى هى كل مايحتمله المقام :

حديث مالك فى « جامع ماجاء فى الرضاعة عن الموطأ بشرح السيوطى فى ج ٢ ص١١٧ أن « رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لقد هممت أن أنهى عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضر أولادهم .. قال مالك : والغيلة أن يمس الرجل امرأته وهى ترضع » ومن أهل اللغة من يفسر الغيلة بإرضاع المرأة وهى حامل .

فهذا الحديث مع النظر فيما يشير إليه من نظام الإرضاع إنما هو نص صريح فى صلة العرب بمن حولهم وتقديرهم لفعل هذه الأمم فى الشئون الخاصة والنظر إلى تجاربهم فيها ؛ وهو مالا يحتاج معه المؤرخ إلى أن يفعل فعل كاتب عراقى فى أحدث ما كتب عن السيرة(١) إذ يقرر أنه لا بد أن يكون لأهل مكة علم بما كان يقع خارج جزيرة العرب ويستنتج ذلك من أنهم تجار كانوا يسيرون قوافلهم إلى تلك الأنحاء للاتجار مع أن مثل هذا الحديث نص كما ترى فى الصلة الخاصة الدقيقة ، ولاحاجة مع مثله إلى الاستنتاج المحتمل ..

وكم سيجد المؤرخ فى الموطأ من وصف عادات القوم وتفاصيل حياتهم فى الشئون الخاصة التى يشرع الإسلام فيها ويغير من سلوك القوم قبله .

فإذا كان الإسلام فأنت واجد فى الموطأ من خاص الشئون الحيوية ما يتلهف المؤرخ على الحديث عن مثله حين يجاوز الشاطئ السياسى القريب إلى صميم الحياة العملية اقتصادية وغيرها ، وعلى سبيل

---

(١) هو الدكتور جواد على فى الجزء الأول من كتاب تاريخ العرب فى الإسلام — السيرة — ص ٧١ طبعة بغداد سنة ١٩٦١ .

المثال كذلك تجد فى الموطأ – بشرح السيوطى ح٢ ص ١٤٠ وما بعدها – ما بلغ مالكاً أن صكوكاً خرجت للناس فى زمان مروان بن الحكم من طعام الجار ، فتبايع الناس تلك الصكوك بينهم قبل أن يستوفوها : فدخل زيد بن ثابت ورجل من أصحــاب النبى صلى الله عليه وسلم ، على مروان بن الحكم ، فقالا : أتحل بيع الربا يا مروان ! ؟ فقال أعوذ بالله: وما ذلك ؟ فقالا : هذه الصكوك تبايعها الناس ثم باعوها قبــل أن يستوفوها . . الخ ، وكم تجد إلى جانب هــذه الصكوك من حــديث مدنى حضارى ، كالبز المصنف [١] ، والثياب برقومها [٢] وبيع الأعدال على البرنامج [٣] . مما لا فرصة لشرحه هنا ، وهو من أندر ما يظفر به فى كتب التاريخ العادية التى استهلك نشاطها القول عن السياسة والحكام .

* * *

وإذا ما كانت السيرة النبوية مجال التأليف ، وكان محمد بن إسحق صاحب أوسع جمع فيها وهو الذى لخصه ابن هشام ، واشتهر تلخيصه فى الميدان فإنا لنذكر ما كان بين مالك بن أنس صاحب الموطأ وبين ابن إسحق هذا من خصومة هاجم فيها مالك ، ابن إسحق ، وسماه دجالا ، كما هو مبين فى موضعه من تاريخ الرجلين ، فإنا لهذا سنجد أن الموطأ حين يعرض لشئ من السيرة على ما أشرنا إليه قريباً – يقدم لنا مرويات فيها مجال لنقــد سندها ونقد متنها ، إذ أن رجال الموطأ كانوا موضع الدرس المفرد ممن خدموا الموطأ بسنده ومتنه خدمات جادة واسعة وبذلك يكون مجال « الموطأ » بأقدميته ، فى السيرة هو المجــال التحقيقى الذى يدفع عن السيرة بعض ما وجه إليها منذ القديم الأول فى شعرها وخبرها ، ولا فرصة للتخلص من هذا النقد لمحتويات مرويات السيرة إلا بالنقد الذى جال فيه المحدثون وصالوا . وستشترك بذلك – على الزمن – المجموعات الحديثية الأخرى ، بما يرد فيها من السيرة ، وما تعرض له من قول للرسول عليه السلام ، وفعل ، وتقرير يتكون منها الحديث ، وعن طريقها توصف حياة الرسول وتكتب سيرته كتابة صحيحة . وهكذا يأخذ «الموطأ» مكانه فى السيرة ، حينما تحقق ، كما أخذ مكانه فى التاريخ ، حينما يدق وتلتمس مصادره ، من جميع المظان التى تحمل آثاراً حيوية ، من العصر المؤرخ .. وبهذه المناسبة نعرض لشئ عن .

الموطأ . . والمنهج النقلى فى ثقافتنا :

إذ وصل المنهج النقلى فى الثقافة الإسلامية – مع الزمن – إلى مستوى من الدقة ، لا يكاد يضيف إليه التجديد الحديث زيادة تذكر

وقد كتب « الموطأ » فى أولى مراحل تكوين هذا المنهج ، إذ يبدو أن القوم لم يشعروا بالحاجة إلى شئ من الإسناد وسلسلته ، منذ احتاجوا إلى النقل ، بل لم يكونوا يسألون عن الإسناد – لعدة أسباب – حتى وقعت الفتنة ، فنظروا إلى من كان من أهل السنة فأخذوا حديثه ، ومن كان من أهل البدع فتركوا حديثه ، ثم تتابع تطور الإسناد حتى بلغ درجته التى أشرنا إليها من الدقة .

ويروى خبر يشعرنا بأن مالكاً عاصر هذه النشأة ، فى بواكيرها ، إذ يقول هذا الخبر : ما كنا نفهم أن أحدا يكذب على رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، متعمداً ، حتى جاءنا قوم من أهل المشرق فحدثوا عن أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم الذين كانوا عنــدهم بأحاديث لم نعرفها ؛ فالتقيت أنا ومالك

(١) ، (٢) الموطأ ج ٢ ص ١٦٥

(٣) الموطأ ٢ : ١٥٩ و ١٦١ – أى بيعها على صفة معلومة ، وبرنامج دون نشرها وعرضها ، فهو بيع غائب وغير منظور ، مما يشبه عمل « البورصة » اليوم .

ابن أنس فقلت : يا أبا عبد الله ، والله إنه لينبغى لنا أن نعرف حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن هو ؟ وعمن أخذنا ؟ فقال : صدقت يا أبا سلمة ، فكنت لا أقبل حديثاً حتى يسند لى ، وتحفظ مالك ابن أنس الحديث من أيامئذ »

ولهذا الخبر بقية تشعر بأن هذا الطلب للسند كان يعتبر شيئاً محدثاً ، أو قل مبتدعاً ، إذ يقول راوى الخبر بعد ما سبق : فجئت عبد الله بن الحسن ، فقال لى : يا بن سلمة بن أسلم : ما بلغنى أنك تحدثت ، تقول : حدثنى فلان عن فلان ؟ ! قلت : بلى ، خلط علينا شيعتكم من أهل العراق ، وجاءونا بأحاديث عن بعض أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فحدثته بعض ما حفظت فعجب ، وقال : أصبت يا بن أخى ، فزادنى فى ذلك رغبا – الخطيب البغدادى – الكفاية فى علم الرواية – ط الهند ص ٣٩٤

وما ننسى حين نورد هذا الخبر أن راويه عبد الله ابن سلمة بن أسلم هذا قد ضعفه قوم ، وقال من قال : « إنه متروك الحديث – الذهبى ميزان الاعتدال ٢ : ٤٢ – وهذا لا يجعل خبره كافيا فى تحديد ظهور السند على هذا الوجه ولا فى جعل « مالك » يبدأ عنايته بالإسناد على هذا الوجه أيضاً ، لكن معنى هذا الخبر فى جملته وهو الاتجاه إلى الإسناد بعد أن لم تكن لهم عناية به معنى تشهد به روايات أخرى ، تقرر هذا القدر من أمر الإسناد ، والعناية به بعد ظهور الفتنة وبهذا يمكن الاطمئنان إلى أن مالكا ، فيما بعد منتصف القرن الثانى الهجرى كانت تزداد عنايته بالسند تدريجيا تأثراً بالحركة العامة حوله فى هذه العناية . وبذلك يفهم قول أصحاب التراجم عنه : إنه أول من انتقى الرجال من الفقهاء بالمدينة .

وبهذا القدر من وصف تطور الرواية يمكن أن نفسر ظاهرتين هامتين ، من عمل مالك فى رواية الموطأ وأولى هاتين الظاهرتين هى :

أن مالكا يسند مايرويه فى الموطأ حينا ، ويرسل مايرويه أحيانا ، حتى أن المسند من مرويات الموطأ لا يجاوز الثلث كما قيل ، وتعد هذه النسبة فى الإسناد نسبة عالية ليست لأحد من نظراء مالك ، وبهذا التفسير لحال الرواية فى عصر مالك لا يكون مرسل هذه الفترة – ولاسيما مرسل مالك – كمرسل غيرها . حين يقوى التنبه إلى السند وطلبه ...

وثانية هاتين الظاهرتين هى :–

أن مالكا ظل فى نقد دائم وغربلة مستمرة كل يوم لما دونه من مروياته فى الموطأ حتى قالوا : إنه وضع هذا الموطأ على عشرة آلاف حديث ، فلم يزل ينظر فيه كل سنة ويسقط منه حتى بقى على هذا القدر الأخير ، وهو على أكثر عد ألف حديث وبضع مئات

وبهذا التفسير لتطور الرواية يفهم عمل مالك فى هذا الاستقصاء الدائب دون مساس بدقته .

الموطأ .. بين آثار مالك :

يقرر الأقدمون ، جيلا بعد جيل : أن مالكاً لم يشتهر عنه غير الموطأ ، فهو الذى واظب على إسماعه وروايته ، وحذفه منه ، وتلخيصه له ، شيئاً بعد شئ ، حتى آخر حياته .

وقد كانت العناية به منذ القرن الثانى إلى اليوم تناسب هذا الاشتهار ، فبدأ ذلك بروايته وتلقيه ، وتعددت لذلك نسخه ، حتى بلغت أربعة عشر أصلا ، فى الأقاليم المختلفة ، يمثل كل أصل رواية ناقل خاص عنه ، وكان من هؤلاء الناقلين من له شأن فى مدرسة فقهية أخرى كمحمد بن الحسن الشيبانى صاحب أبى حنيفة المعروف .. وروى الموطأ عن مالك رواة لم ينفردوا بنسخ خاصة ، وقد بلغ عدد هؤلاء كثرة كاثرة ، وفى ذلك كله دلالة على الاهتمام .

وتلا هذا التلقى النشط اجتهاد حافل بدراسات منوعة فى الموطأ ، استمرت إلى عصرنا ، من شروح

كثيرة ، إلى شروح لشئ منه كالشواهد ، إلى عناية خاصة برجاله وحالهم ، إلى تتبع لاختلاف الموطئات إلى كذا وكذا مما لو حاولنا سرد شئ منه لاستغرق صفحات ، وقد ضاع من ذلك ما ضاع ، وبقى منه كثير وصلنا — ولا بد لنا هنا من وصف شئ من هذا الذى وصلنا من هذه الدراسات المتنوعة التى تتكفل بها الفهارس العامة والخاصة .

وقد طبع من تلك الدراسات ما طبع فى المشرق والمغرب ، ولا يزال يطبع منه جديد وجديد ؛

ولو أشرنا إلى شئ مما لم يطبع دفعاً للهمم إلى الظفر به لذكرنا كتاب « الاستذكار فى شرح مذاهب علماء الأمصار ، مما رسم الإمام مالك فى موطئه من الرأى والآثار » للحافظ أبى عمر يوسف بن عبد البر بن عاصم النمرى القرطبى ، الذى قام وحده بدراسات مختلفة للموطأ ، لا نجد هنا الفرصة لسردها ، بله وصفها .

وكتابه الاستذكار هذا ضرب من الفقه المقارن ، يبرز فى تاريخ الفقه الإسلامى ، ومنه نسخة فى مصر يأسف المطلع عليها لذهاب نحو نصف الأوراق من مقدار ثلثى الجزء الأول منها : ولو اجتمعت منه — على البحث — نسخة صالحة لكانت خدمة للتاريخ والفقه ، تستحق التنويه .

* * *

وليس معنى هذا الذى أشرنا إليه من شهرة الموطأ أن ليس هناك حديث عن آثار أخرى فى التصنيف ، بل يذكر له من الآثار ما يحتاج وصفه ، وتقويمه إلى مجال من الصفحات يقرب من هذا الذى كتب كله . فمن هذه الآثار ما تنكر نسبته إليه كرسالة « الآداب والمواعظ » . ومنها ما لم تشتهر نسبته إليه ، وإن قيل إنه أكبر كتبه ، مثل كتاب « المناسك » ومنها ما عزاه إليه تلاميذ له ، ككتاب « المجالسات » الذى بقى حتى القرن العاشر الهجرى ، وكتاب « المسائل المنسوبة » لمالك ، ويقال إن منه نسخة فى غوطا ، وفى مجال النسبة إلى مالك ، يذكر كتاب « الاستيعاب » لأقوال مالك .. ومن المصنفات كذلك ما ينسب إليه ، ولكنه غير قريب من جو ثقافته مثل كتاب « النجوم وحساب دوران الزمان ومنازل القمر » ، وقد يدخل هذا الكتاب ضمن كتاب الاستيعاب السابق ذكره ، فيما يقول الراوون ، ولم يتيسر حتى الآن الظفر بشئ من ذلك .

ومن المصنفات المعزوة إليه وهى من جو ثقافته ، « التفسير لغريب القرآن » ويقول السيوطى فى القرن العاشر ، إنه رأى هذا التفسير ..

ومن آثاره المعروفة رسالة إلى الليث بن سعد فى مصر وهى صغيرة ، .. ويذكر من هذه المصنفات ما قد يوصف بالكبر والضخامة ، وما قد يسكت عن وصفه ، ولم يصلنا شئ من هذا ولا ذاك مثل :

رسالة له فى « الفتوى » ورسالة فى « الأقضية » ، وكتاب « السير » .. ومما يذكر عند الحديث عن مالك والفقه المالكى كتاب « المدونة » وهو من مدونات رجال المذهب ، فى القرن الثانى وبعده مما يعزى إلى مالك فيه قول أو نقل ، ولا ينسب لمالك بأكثر من هذا ، فلا هو مما ألقاه أو أملاه .

والصفحات من ٧٤٣ إلى ٧٦٥ من الجزء الثالث من ترجمتى المحررة لمالك بن أنس تحوى بحثاً عما ذكر من هذه المصنفات فى الفقه وما حوله ، وفى الصفحات ٦٨٨ — ٧٩٤ حديث عن مالك المتكلم ، وما يعزى له من رسالة « القدر والرد على القدرية » التى لم يصلنا منها شيء كذلك .

نبذ من الموطأ فى معان حيوية

١ — عن مالك عن زيد بن أسلم عن أبى صالح السمان . عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

« الخيل لرجل أجر ، ولرجل ستر ، وعلى رجل وزر ، فأما الذى هى له أجر فرجل ربطها فى سبيل الله ، فأطال لها فى مرج أو روضة ، فما أصابت فى طيلها ذلك من المرج أو الروضة كان له حسنات ، ولو أنها قطعت طيلها ذلك ،فاستنت شرفاً أو شرفين ، كانت آثارها وأرواثها حسنات له ، ولو أنها مرت بنهر فشربت منه ، ولم يرد أن يسقى به كان له ذلك حسنات ، فهى له أجر .

ورجل يربطها تغنّياً — أى استغناء عن الناس — وتعففاً ، ولم ينس حق الله فى رقابها ولا فى ظهورها فهى لذلك ستر .

ورجل ربطها ، فخراً ، ورياء ، ونِواء — أى مناوأة ومعاداة — لأهل الإسلام ، فهى على ذلك وزر

٢ — عن مالك ، عن زيد بن أسلم أنه قال : —

« شرب عمر بن الخطاب لبناً فأعجبه ، فسأل الذى سقاه : من أين هذا اللبن ؟ فأخبره أنه ورد على ماء ، قد سماه ، فإذا نعَم من نعَم الصدقة ، وهم يسقون ، فحلبوا لى من ألبانها ، فجعلته فى سقائى . فهو هذا ، فأدخل عمر بن الخطاب يده ، فاستقاءه ».

٣ — عن مالك أنه بلغه عن عبدالله بن عمر أنهقال قال رسول اللهصلى الله عليه وسلم : « لاتمنعوا إماء الله مساجد الله »

٤ — عن مالك ، عن أبى النضر مولى عمر بن عبيد الله ، أن عائشة بنتطلحة أخبرته ، أنها كانتعند عائشة زوج النبى صلى الله عليه وسلم . فدخل عليها زوجها هنالك ، وهوعبد الله بن عبد الرحمن بن أبى بكر الصديق ، وهو صائم ، فقالت له عائشة : مامنعك أن تدنو من أهلك ، فتقبلها وتلاعبها ؟ فقال : أقبلها وأنا صائم ؟ قالت : نعم .

٥ — عن مالك عن ابن شهاب ، عن عروة بن الزبير عن عمرة بنت عبد الرحمن ، عن عائشة زوج النبى صلى الله عليه وسلم أنها قالت :

« كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذا اعتكف يدنى إلى رأسه فأرجلّه ، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان » .

٦ — عن مالك عن يحيى بن سعيد : أن أبا قتادة الأنصارى قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : إنلى جمّة أفأرجلها ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم ، وأكرمها فكان أبوقتادة ربما دهنها فى اليوممرتين لما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم وأكرمها

٧ — عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه : أن عمر بن الخطاب قال وهو يطوف بالبيتللركن الأسود : « إنما أنت حجر ، ولولا أنى رأيت رسول اللهصلى الله عليه وسلم قبلك ماقبلتك ثم قبله » .

٨ — عن مالك ، عن حميد الطويل ، عنأنس ابن مالك أنه قال :

سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان ، فلم يعب الصائم على المفطر ، ولاالمفطر على الصائم .

٩ — قال يحيى : سمعت مالكاً يقول فى صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان ، إنه لم ير أحداً من أهل العلم والفقه يصومها ، ولم يبلغنى ذلك عنأحد من السلف ، وإن أهل العلم يكرهون ذلك ، ويخافون بدعته ، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء ، لو رأوا فى ذلك رخصة عند أهل العلم ، ورأوهم يعملون ذلك ..

١٠ — عن مالك ، عن أبى الزبير المكى ، عن سعيد بن جبير ، عن عبد الله بن عباس أنه قال :

صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الظهر والعصر جميعاً ، والمغرب والعشاء جميعاً ، فى غير خوف ولاسفر ، قالمالك : أرى ذلك كان فى مطر .

١١ ـ عن مالك ، عن عبد الله بن أبي بكر بن حزم ، عن ابن أبي مليكة : أن عمر بن الخطاب مر بامرأة مجذومة ، وهي تطوف بالبيت ، فقال لها : يا أمة الله ، لا تؤذى الناس ، لو جلست فى بيتك ، فجلست ؛ فمر بها رجل بعد ذلك ، فقال لها : إن الذى كان قد نهاك قد مات فاخرجى ، فقالت : ما كنت لأطيعه حياً وأعصيه ميتاً .

١٢ ـ عن مالك عن يحيى بن سعيد أنه بلغه أن رسول الله صلى عليه وسلم كان يدعو فيقول : اللهم فالق الإصباح ، وجاعل الليل سكناً والشمس والقمر حسبانا اقض عنى الدين ، وأغننى من الفقر ومتعنى بسمعى وبصرى وقوتى فى سبيلك » .



حياة جونسون لبزويل

بقلم
الدكتور نظمى لوقا
الأستاذ بكلية المعلمين

يعتبر جيمس بوزويل المولود فى سنة ١٧٤٠ والمتوفى فى سنة ١٧٩٥ بإجماع الآراء « أمير كتاب السيرة من الإنجليز » . لا يختلف فى هذا من يقدرون صفاته الشخصية ومن يزدرونها ... والفريق الأخير من النقاد هم الكثرة الغالبة . فما كانت له فى نظر معاصريه قيمة ترتفع به فوق مستوى الأحلاس والطفيليين على مجالس أهل الفكر والأدب . . فقلما اجتمع النقيضان فى تقدير إنسان : إكبار فنه وازدراء شخصه ، كما اجتمعا فى شأن جيمس بوزويل .

وكان والده قاضياً إسكتلندياً لقبه الفخرى « لورد أوكنلك » ، أرسله لتلقى العلم فى جامعة أدنبره المشهورة ، عاصمة إسكتلندة ، وإلى جامعة جلاسجو . وكان لقاؤه لصامويل جونسون فى مايو سنة ١٧٦٣ ، وله من العمر ثلاث وعشرون سنة . ثم رحل إلى أوترخت فى ألمانيا فى السنة نفسها لإتمام دراسته العليا ، وكانت له هناك قصة حب مشهورة مع « إيزبيلا زويلن » ، ثم طاف بحواضر أوروبا الكبرى ، والتقى بأقطاب الفكر والأدب ، وفى طليعتهم معاصراه العظيمان روسو وفولتير ، وتولى روسو تقديمه بخطاب إلى الجنرال باسكالى باوولى الزعيم الوطنى الكورسيكى الذى كان يتولى قيادة الحركة الوطنية الثورية المطالبة باستقلال تلك الجزيرة التى كتب لها فى ظهر الغيب أن تنجب لفرنسا أعظم قوادها : « نابليون بونابرته » ، كما ينطق اسمه فى لغة مسقط رأسه ... وقد استمرت هذه الرحلات إلى سنة ١٧٦٦ .

وفى هذه السنة عينها قبل فى قائمة المحامين بإسكتلندة وبدأ إنتاجه الأدبى بنشر « دوراندو : حكاية إسبانية » فى سنة ١٧٦٧ وتزوج من سيدة لابائنة لها فى سنة ١٧٦٩ عاشت معه عشرين عاما ، وتركت له حين ماتت فى سنة ١٧٨٩ عدداً كبيراً من الأبناء نبغ منهم جيمس بوزويل الأصغر الذى صار من أعلام المحاماة وكان له نشاط أدبى ولا سيما فى تحقيق ونشر آثار شكسبير متمماً بذلك عمل « مالونى » .

وفيما بين سنتى ١٧٧٢ و ١٧٨٤ كان يذهب إلى لندن ويزور جونسون فى أوقات متفاوتة . وفى إحدى تلك الزيارات فى سنة ١٧٧٣ قدمه جونسون إلى « الندوة الأدبية » التى أسسها هو وصحبه وصار بوزويل عضواً فيها بفضل تلك التزكية .

وفى سنة ١٧٨٦ قبل بوزويل محامياً فى المحاكم الإنجليزية وزادت زياراته للندن لهذا السبب وكثر اتصاله بجونسون وندوته . وفى سنة ١٧٨٩ استقر به المقام فى العاصمة الإنجليزية بصفة دائمة . وتقدم للانتخابات فى سنة ١٧٩٠ فخذل ، وفى سنة ١٧٩١ نشر كتابه العظيم « حياة صمويل جونسون » .

ولبوزويل مقالات يربو عددها على السبعين نشرها فى « مجلة لندن » فيما بين سنتى ١٧٧٧ و ١٧٨٣ يكثر فيها من الاستشهاد بالمأثورات والنصوص اللاتينية والإغريقية ويصدر فيها عن تحيز ظاهر لآرائه السياسية والاجتماعية . ولكن يذكر له بالفضل ما جاء فى بعض تلك المقالات من تنديد بقصر نظر البشر الذين « يعدون عن عمد وروية وسائل الدمار التى يقضون بها على أبناء جنسهم » ، فكان داعية للسلام ، كما كان من أكبر المدافعين عن حقوق الشعوب فى التحرر ، ولا سيما كورسيكا .

ومن آثاره أيضاً « يوميات جولة فى جزائر هبرايدز الإسكتلندية مع الدكتور جنسون » ، كتبها فى سنة ١٧٧٣ ولم تنشر إلا فى سنة ١٧٨٩ ، ويعتبر هذا الكتاب من أبرز وأمتع كتب الرحلات ، حتى لقد وصفه تريڤليان بأنه « أخف وأرشق كتب الرحلات فى اللغة الإنجليزية » . وهو بلا شك أفضل من هذه الوجهة وأكثر حيوية من الكتاب الذى أصدره جونسون نفسه عن تلك الرحلة . وأوضح صفات بوزويل فى ذلك الكتاب هو « حب الإفضاء » ... والعجز عن التكتم والتستر مهما كان الموضوع ومهما كانت الظروف ... وهى صفة سنجدها على أتمها فى كتابه المعجز « حياة جونسون » ، وسنزداد لها فى ذلك المقام بحثاً وإحاطة . فهو فى تلك السيرة يذكر لنا كل شىء ، ولا يخفى عنا شيئاً ، كالمرآة الصافية التى تعكس كل ما يواجه صفحتها ... ولا يعرفنا بخلائق جونسون وحده ، بل يعرفنا أيضاً بصحبه وخلطائه الأعلام مثل بيرك وجاريك وجولد سميث ورينولدز .

وما ظنك برجل يسجل فيما يسجل آراء الناس فيه ، وسلوكهم معه ، فإذا إجماع على الاستهانة بعقله ، واستحماق بدواته . فلم يتحرجوا عن مجابهته بذلك الرأى فيه .. وهو لا يبالى ما يقولون وما يفعلون ؟

وقد دمغه « ماكولى » فى دراسته لشخصيته بأوصاف ونعوت لصقت به وسودت صورته فى نظر الناس . فهو على حد قوله : دنىء متعجرف بخيل ثرثار أحمق فضولى . « معصوم » من التوفيق فى أسئلته ، يسأل حين ينبغى الصمت ، ويوجه السؤال الوحيد الذى ينبغى ألا يوجه إلى المسئول . ولا يدرك معنى لألفاظ الحرج أو التكتم أو الاحتشام . ينقل الأحاديث بين الناس غير مبال أو غير مدرك لمغبة الوقيعة . إذا رأى سيداً يرتدى ثوباً بادى القدم أو الرثاثة لم يتجاهل الأمر ، بل يسأله سؤالا مباشراً أمام الناس عن علة ذلك ! وإذا سمع كلمة جارحة عن صديق نقلها إليه وذكر له اسم مغتابه ! يقاطع المتحدثين بملاحظات فجة ولا يبالى زجرهم إياه ! لا يعرف معنى الكرامة فى تزلفه وفرض صحبته على النابهين . ولا يعرف حداً للإعجاب ببطله جونسون حتى بلغ عنده منزلة التقديس الأعمى وهو يضحك منه .

ولكن ماكولى ينصفه ، أو يظن أنه ينصفه حين يقول : « إن حياة جونسون » عمل عظيم . بل عظيم جداً بلاشك فإن قيل أن هومر رأس الشعراء ، وديموستين رأس الخطباء ، وشكسبير رأس كتاب المسرحيات ، فمن الحق أن يقال كذلك أن بوزويل رأس كتاب السير . فما من صاحب قلم يلحق به فى هذا المضمار ... وما من تناقض فى هذا . فكثيرون من أكابر الكتاب كانوا فى حياتهم الخاصة أشبه بالبلهاء . ومن هؤلاء جولد سميث ولافونتين . ولئن قيل إن هذا الفريق من الأدباء

أدركوا المجد على ضعفهم .. فإن بزويل ينفرد دونهم بأنه نال المجد عن طريق ضعفه . أولئك يحسب لهم أنهم تغلبوا على عقابيل الضعف . أما هو فكان ضعفه مطيته إلى الخلود ! فلولم يكن أحمق كبيراً لما وسعه أن يكون ذلك الكاتب الكبير ! فهو عبد مهين فخور بمهانة عبوديته ! وأضحوكة للنابهين يعتز بمكانه الزرى من مجلسهم الرفيع ! ولغفلته عن سخافة مسلكه ووضعه استطاع أن ينفذ إلى الصف الأول من الكتاب فيحتل مكانه إلى جوار ، بل وفوق تاكيتوس وألفييرى ، بل وفوق معبوده جونسون نفسه ! فلا نظير له فى دقة الملاحظة وشدة الاهتمام بالتقصى والتلصص واستراق السمع والنظر ! وهو ذوموهبة فذة فى تصوير الحركات ورسم الجو والإحاطة بمختلف التيارات ، لا يدع شاردة ولا واردة إلا ذكرها ، ولو وصمته بالهزء والعار . فمن فضائله الأدبية أن يجاهر بما لوحدث لسواه لبالغ فى كتمانه أو لانتحر إذا أفشاه غيره عنه أما هو فيعلنه من فوق أسطح البيوت ويصيح به على الملأ . . .

وهذه الخلة : خلة الإفشاء ، هى سر حماقته ، وهى كذلك سر احتقاره بين عشرائه ، ولكنها أيضاً سر تفوقه فى كتابة السيرة .

إن بوزويل ينقل الوشاية بنفس الروح العاجزة عن التمييز التى يفشى بها أسرار نفسه وسوءاته . إنه لا يقصد السوء بالوشاية ، إلا بقدر ما يقصد شريط آلة التسجيل السوء حين « تنطبع » عليه أوبق الأحاديث فيعيدها بحذافيرها .

وليس أدل على صدق هذه الخلة وتأصلها فيه من منهجه فى كتابة سيرة « معبوده » جونسون ...فهو يورد كل كبيرة وصغيرة ، لا ينفى الشوائب ، ولايعمد إلى التحسين والتجميل ... وعلة ذلك أنه ينظر إلى جونسون نظرة « المحب » الحقيقى . فيراه حبيباً إلى نفسه كما هو .. فنقائصه فى نظره ليست أقل قيمة أو أدنى جدارة بالحب من مزاياه ... ولذا رسم صورته على علاته ، بندوبه وقطوبه وأضوائه وظلاله . لم يظلمه ولم يتحيز له . وكذلك فعل مع سائر الدائرين فى فلك جونسون .

وإننا لنغمط بوزويل حقه إذا غفلنا عن سلاسة أسلوبه فى الرواية ، ورشاقته وقدرته الفذة فى استخدام الكلمة الموحيـــة والعبارة المصورة ذات الظلال والأصداء الفنية . فهو بلا شك من أقدر المصورين باللفظ ، كما أنه من أصدقهم وأكثرهم تحريا للأمانة

ومن محاسن الصدف أن يكون جونسون شخصية فذة ، فينال أدبه تقديراً فوق حقه بكثير فى زمنه ، مع أن أحاديثه أفضل من كتاباته بكثير جداً ... فوجد الكاتب الذى يسجل درر أحاديثه ويضمن له الخلود بذلك التسجيل الذى قدم للأجيال المقبلة أعظم سيرة لأبرع متحدث بقلم أحمق صديق !

•

ومن الخير أن نذكر هنا قبل الشروع فى تلخيص ذلك الكتاب الفذ ، أن جونسون كان فى الرابعـــة والخمسين من عمره حين عرفه بوزويل . وقد أحصى المدققون الأيام التى قضاها الرجلان معاً فى غضون الأعوام العشرين التالية حتى وفاة جونسون فلم تتجاوز مائتين وستة وسبعين يوماً ، بما فى ذلك مدة رحلتهما فى جزر إسكتلندة الغربية (الهبرايدز) . فما لا شك فيه إذن أن الثغرات التى واجهت بوزويل ضخمة ، وكان عليه أن يستكملها بالسعى والتقصى والتمحيص . والحق أن الرجل لم يدخر وسعاً فى سبيل ذلك ، فســـافر ، واطلع ، واستجوب ، وأحرج ، وقارن ، ومحص . وله الفضل الأكبر فى « جنسنة » ما سمع وما جمع من النوادر — على حد تعبيره — أى أنه تقمص روح جونسون لكثرة ما تشربه من طباعه وأسلوب تفكيره ، فاستطاع أن يقيس المسموعات بعضاً إلى بعض ،

ويضفى على ما يصح منها روح الرجل ولهجته . فإذا هى نابضة بالحياة كأنما هى خارجة من فمه لساعتها . ولولا ذلك لكانت « كلمات ميتة » خير ما تصل إليه أن تكون كالمومياء المحفوظة بالتحنيط !

ولا ننسى فضل « فضول » بوزويل الفطرى ، فطالما تعقب جونسون فى حياته بالأسئلة الملحة عن كثير مما فاته فى ماضى حياته . وعن طفولته وصباه على الخصوص غير مبال بما يناله من زجر « الرجل الكبير » حين يضيق صدره — وما أكثر ما كان يضيق — وينهاه عن « قيل وقال وكثرة السؤال » . ومن حسن حظ قراء الأدب أن بوزويل كان صفيقاً « لا يعرف الحياء ولا يردعه زجر عن إشباع فضوله » وأنه كلما حصل على نبذة جديرة بالتسجيل كان يسجلها ، ولو كان القوم على مائدة الشراب . فلا يستنكف أن يخرج كراسته وقلمه !

ويبدأ الكتاب ببيان طريقته فى كتابة « سيرة الحياة » وأنها خلاف التقريظ الذى يزيف الحقيقة جرياً وراء مجاملة جوفاء . وأن الظلال فى الصورة مكملة للأضواء . وأن المضاهاة بين الأقوال والمؤلفات خطة لا بد منها حين يكون المترجم له علما فى التأليف وسيد بلغاء عصره ومتحدثيهم . ثم يشرع فى الكلام عن أبوى جونسون ومنبت أرومته ليتابع مجرى حياته من المنبع إلى الختام المحتوم . وعلى شطآن ذلك التيار العرم أدغال ومروج . وتلال وصحارى . وثلوج تكسو القمم ووهاد تضطرم بالقيظ . وبراكين ثائرة . وعيون ثرارة . وتقلبات فى المناخ والمنتجع ، يصفها وصف خبير . ويسجل دقائقها التى سمعها أو جمعها فيبعث فيها الحياة .

إنه ابن مايكل جونسون من أهالى دير بيشاير . وهو رجل مغمور النسب استقر فى ليشفيلد يبيع الكتب والأدوات المكتبية فلا يرزق من ذلك إلا الكفاف على جهد ومشقة . وأمه « ساره فورد » من أسرة عريقة فى واروبكشاير . وهو بكر أبويه . أنجبه أبوه وهو فى الثانية والخمسين من عمره فى شهر أغسطس سنة ١٧٠٩ ، ودخل المدرسة العامة فى مسقط رأسه سنة ١٧١٧ وأصيب فى طفولته بداء الملوك كما كانوا يسمونه فى ذلك الزمان . وهو ضرب من السل أهم أعراضه تضخم الغدد اللمفاوية . ولاسيما ما يوجد منها فى العنق . وكان الشائع أن وسيلة الشفاء من ذلك الداء هى « لمسة الملك » . فحمل إلى لندن لتلمسه الملكة آن . ولكن لمسة الملكة فى هذه المرة لم تأت بمفعولها المرتقب ، فشوه المرض وجه صمويل جونسون ، وأثر على قوة أبصار إحدى عينيه تأثيراً كبيراً حرمه من نور تلك العين مدى عمره .

وكان « سام » الصغير كسولا ، بيد أنه أوتى موهبة خارقة فى الحفظ ، وقابلية كبيرة للتعلم . فجعل يلتهم الكتب ويتعلم اللغات ويطالع فيها شتى المصنفات التى تقع تحت يده حيثما اتفق . ويعى ما فى بطونها ويستوعبه كما يستوعب الأسفنج الماء . !

ولما بلغ التاسعة عشرة من عمره كتب له أن يذهب إلى جامعة أكسفورد . وما كان ليتسنى له هذا على إملاق أبويه لولا أن عميلا ثرياً من عملاء أبيه أعجب بذكائه وسرعة بديهته وقوة عارضته فوعد أن يمده بما يعينه على التعليم هناك . ثم نكل ذلك الثرى به وأخلف وعده . وترك « سام » أكسفورد من غير أن يظفر منها بإجازة التخرج بعد أن قضى بها ثلاث سنوات (من ١٧٢٨ إلى ١٧٣١) كان فيها طالباً خارقاً للمألوف فى الطلاب : يدهش معلميه بنصوص من المؤلفين اللاتين لايكاد يعرفهم أحد فيكسبه ذلك إعجابهم وتقديرهم . ثم يختفى عن الأنظار بغير اعتذار . فإذا عاد وسأله المحاضر عن علة تخلفه . قال ببرود : « كنت أرتاض فى الخلاء ! »

والحقيقة أنه كان يتغيب تحت ضغط إحساسه بهوان فقره . وتهرباً من نظر زملائه إلى أصابع قدميه وهى تطل من حذائه البالى . وحدث ذات يوم أن ترك له بعضهم حذاء جديداً على باب حجرته فى المسكن الجامعى ، فثار غضبه وألقى بالهدية بعيداً عن بابه !

ومارس جونسون التعليم زمناً بعـــد مغادرة أكسفورد ، وفى سنة ١٧٣٥ تزوج من أرملة تكبره بعشرين عاماً ، وحصل منها على بائنة متواضعة افتتح بها مدرسة خاصة قرب مسقط رأسه فى سنة ١٧٣٦ ، فلم يقبل عليه إلا ثلاثة تلاميذ ، أحدهم « دافيد جاريك » الذى صار أعظم ممثلى زمنه . فتبخر الجانب الأكبر من الجنيهات السبعمائة التى تلقاها من زوجته ، ولم يبق له إلا حبها . والحق أنه كان يحبها حباً صادقاً ، وظل وفياً لها بعد مماتها .

ورحل مع تلميذه جاريك إلى لندن وقد عول على التكسب بقلمه . فعانى من شظف العيش سنوات كان حسبه فيها أن يعيش على شلن واحد فى اليوم ، إذا قيض له أن يجد ذلك الشلن . وظل يقاوم الفاقة وسوء التقدير ، وسوء الصحة ، يعمل مغموراً فى الصحافة وفى خدمة الناشرين ، وكان أول عمل أدبى أذاع شهرته بين أهل الأدب قصيدته الساخرة «لندن» على غرار الأهجية الثالثة لجوڤينال . ولكنه لم ينـــل لقاء ذلك العمل المرموق سوى عشرة جنيهات !؟

وزادت صحته سوءاً فصـــار نهبا لنوبات من الكآبة والسوداء والتشنجات . وفى منتصف عمره أصيب بالربو . وأجرت عليه شهرته البالغة رزقاً محـــدوداً بكتابة المقدمات ، والتقارير البرلمانية والمقالات المتميزة بالرصانة وقوة العبارة . وفى سنة ١٧٤٤ زادت شهرته رسوخا عندما نشر كتابه عن سيرة صديقه ريتشارد سافيدج .

وفى سنة ١٧٤٧ نشر الخطة التفصيلية لقاموس اللغة الإنجليزية ، وهو عمل لغوى ضخم كان حريا فى حد ذاته أن يكفل له بقاء الذكر . واهتمت الأوساط الأدبية بذلك المشروع ، وعكف عليه فى « نوبات » متقطعة من العمـــل الدائب المحموم على مدى ثمانى سنوات . واستطاع فضلا عن ذلك أن ينشر فيما بين سنتى ١٧٥٠ و ١٧٥٢ مجلة نصف أسبوعية سماها « الهائم » حظيت بنجاح كبير .

وفى سنة ١٧٥٢ ماتت زوجته ، فنزلت به تلك الكارثة نزول المزلزلات المصميات ، ولم ينقذه من آثارها إلا انكبابه على العمل ولياذه بتدينه الذى كان مشوباً بالكثير من الخزعبلات .. وبفضل هذا التداوى بالعمل المضنى من الأسى والوحشة تمكن جونسون من إتمام القاموس الكبير الذى يعتبر أول كتاب من نوعه فى الإنجليزية سنة ١٧٥٥ . فأدهش الرأى العام باقتداره على هذا الجهد الفردى العنيف بحيث أنجز وحده ما ترصد له الدول الأموال ، وتحشد له جهود عشرات الرجال . فلا عجب أن ينصب من ذلك اليوم ملكاً على الحياة الأدبية ، قوله الفصل ؛ وحكمه لا يرد . وتسابقت المحافل على تقديم آيات التقدير لشخصه وعمله وصار الناس يتباهون بدعوته إلى قصورهم ، ويتهافتون على مجلسه .

وفى سنة ١٧٦٢ منحه الملك چورچ الثالث معاشاً سنوياً سخياً هو ثلثمائة جنيه كفته هموم العيش وأراحته من النضال فى سبيل القوت . وفى سنة ١٧٦٣ التقى به بوزويل . فيصف لنا كيف كان « الرجل الكبير » يضحك فيرتج بدنه الضخم وتهتز لقهقهته جدران البيوت ! وخلقته المخيفة تذكر الرائى بوحيد القرن . وما كان أقل من وحيد القرن ضراوة إذا استثير للهجوم ، فهو فى عنف الجدل « يرفع هراوة هرقل ... لماذا ؟ ليسحق فراشة أو بعوضة ويثير إعصاراً ليطرد ريشة أوزة أو يقصى عوداً من القش ! ... »

وإذا أكل أقبل على الطعام غير مكترث بما يكون من مظهره فيكثر من الألوان الشعبية الشهية ، ويعب من النبيذ عباً . أما ثيابه فمهملة سيئة المنظر كالحة اللون عليها اللطخ والأوضار من قطرات المرق ! وصوته في الحديث مرتفع . ولهجته خشنة ، ووجهه محتقن حين يناقش ، يزداد انتفاخاً على انتفاخه ، ويهيل العبارات الساحقة على خصمه ... ولا يحمل في النهاية ضغناً لأحد . وما أكثر ما كان ينحاز للجانب الضعيف في المشكلات عند التناظر أو النقاش ، لمجرد إثبات قوة عارضته . فأى فضل في إثبات ما هو ثابت ؟ إن الفضل أجمع في إثبات مايبدو ممتنعاً على الإثبات !

إن جونسون في تلك الفترة مواطن لندنى لا يؤثر شيئاً على التسكع في الشوارع الحبيبة إليه ، ولا سيما « فليت ستريت » ويظل منذ العصر إلى قبيل الفجر متنقلا بين المقاهى والمطاعم . والمعجبون يحفون به ، وهو ينطلق على سجيته فينحمس هذا ويصرع ذاك ، في أقوى منطق وأجهر صوت وأخف روح وأمتع سخرية . ولا تكاد تنفد نوادره ولواذعه ونكاته .

وفي سنة ١٧٧٣ قام برحلة الى جزائر اسكتلندة الغربية وفي صحبته بوزويل . وبعد عامين نشر كتاباً عن تلك الرحلة اسماه « يوميات جزائر الهابرايدز » . وفيما بين سنتى ١٧٧٩ . ١٧٨١ نشر أجزاء كتابه الكبير عن « حياة الشعراء » وهو النموذج البارز لطريقته في النقد الأدبى .

وكانت جامعة دبلن قد منحته الدكتوراه في القوانين سنة ١٧٦٥ . ومنحته جامعة أكسفورد الدكتوراه في القانون المدنى سنة ١٧٧٥ . فأظهرت الجامعات الإنجليزية بذلك العمل تقديراً سليما للرجل الذى لم يتخرج في الجامعة ولكن تأثيره على الحياة الأدبية في عصره كان أقوى من تأثير سائر الجامعات...

وفي أواخر عمره أصيب بشلل جزئى فتجلد إلى أن شفى منه تقريباً ، ثم مرض مرضه الأخير في سنة ١٧٨٤ ودفن في كتدرائية وستمنستر .

والكتاب يتعقب صلاته بجميع الأدباء البارزين والأحزاب السياسية ويكشف عن رجل قوى العقل ضيق الأفق كثير التحيز . ينكر ولا يبالى . ويعادى فلا يقتصد . وما ظنك بمن كان يزدرى « روسو » و « فولتير » ولا يراهما على شيء ؟ وما ظنك بمن ظل ستة شهور يأبى أن يصدق ما وصف به زلزال برشلونة المشهور ويعتقد أن شيئاً من ذلك القبيل ممتنع الحدوث ... ويصدق في الوقت نفسه تصديقاً أعمى حديث الجن والعفاريت . ويخرج لرصد الأشباح في بعض الأزقة التى قيل له إنها مسكونة . ويغضب من صحبه الذين لا ينقادون له في ذلك العمل الجاد ؟

وكتاب بوزويل تقوم قيمته على حيوية تصويره وعلى أمانته في إمدادنا بجميع جوانب شخصية المترجم له ، غير مكترث لأى اعتبار من الاعتبارات في هذا السبيل . يسجل ما سمع . ويجمع من الثقاة ما لم يسمع بنفسه ، ويقارن ويثبت المصادر حتى لا يخدع أحداً في قيمتها . ولم يحل إعجابه المفرط ببطله المعبود دون ذكر الحقيقة التى قد تسئ إليه ، أو تعزز سوء رأى شانئيه ولا يتسنى للقارئ تقدير ذلك كله عن طريق الشرح المسهب . بل يغنى في هذا الصدد تقديم النماذج مالا يغنى التعليق ومن هذه النماذج — وهى قطرة من بحر زاخر — سيرى القارئ علة افتتان دارسى الأدب الإنجليزى بذلك الكتاب . بل افتتان كل إنسان به أيا كانت جنسيته . لأنه نمط فريد في أدب السير . ونموذج لا يتيسر النسج على منواله . إلا لمن كان مثل بوزويل في مزاياه الأدبية التى ترجع إلى نقائصه الاجتماعية وعيوبه النفسية . من الفضول والصفاقة وإفشاء الأسرار . . . وهى عيوب شانت صاحبها ، حتى إن ابنه كان يضيق صدره كلما تحدث الناس عن الكتاب العظيم الذى ألفه أبوه الأحمق ...

وكلما أعيد طبعه — وما أكثر ما نفقت تلك السلعة الأدبية لما فيها من غيبة ولغط — أغضى ببصره خجلا وخزيا من هذا المجد الموبق ! ولكن الأدب أفاد الكثير من هـذا الذى شان المؤلف . وجلا لنا أصدق صورة للحياة الأدبية فى عصر من أزهى عصور الأدب الإنجليزى . ولن ينفد استمتاع الناس بقراءة هذا السفر على مدى الأيام ... فقلما تضم دفتا كتاب مثل ذلك الحفل الحافل من نبضات الحياة وخلجات العقول سافرة غير متسترة بفضل ذلك الفنان الذى لا يشق له غبار فى رسم « النفوس العارية » .

*

ونجتزئ من ذلك الكتاب الذى تربو كلماته على نصف مليون كلمة ببضعة نماذج تبين مذهبه فى الكتاب ، وأسلوبه فى التأليف ورسم الشخوص ، وقصاراها أن تكون مضغة يسيرة من مأدبة حافلة بأشهى الألوان ولكنها قصاصات من صورة واحدة هائلة تفقد معظم روعتها بالاجتزاء .

* حدثنى الدكتور آدمز أن جونسون كان محبوباً وهو طالب فى اكسفورد . يحظى بملاطفة الجميع ولذا كان كثير المزاح والمرح والمجون . فنعم بأسعد أيام حياته هناك ... وهذا من أدمغ الأدلة على خداع المظاهر ، وعلى أنه قلما يعرف أحد منا الحقيقة الباطنة لشخص من خلطائه ... إذ حقيقة الأمر أنه كان فى تلك الفترة شـديد التأذى من فقره وعلته . ولما ذكرت له ما سمعته من الدكتور آدمز قال لى :

— آه يا سيدى ! لقد كنت مجنوناً عنيفاً وقتئذ . وكانت المرارة هى ما خالوه مجوناً . فقد كنت شديد الفقر ، واعتزمت أن أمهد طريقى بأدبى وقريحتى ، فتجاهلت كل قوة وسلطان .

* ومما سمعته من مستر جاريك أدركت أنه لم يكن محل احترام كبير من تلاميذه فى مدرسته الخاصة ، فغرابة حركاته واشاراته كانت تثير ضحكهم . وكان الشياطين الصغار يسترقون السمع . ويسترقون النظر أيضاً من ثقب مفتاح باب حجرة نومه . ليتندروا فيما بعد بطرائف تدليله وغزله الغريب الذى يبثه زوجته المحبوبة ! وكان يدعوها « بتسى » وهو تصغير إلزابث . . . ولا ريب يبدو ذلك التصغير مدعاة للضحك إذا خوطبت به امرأة فى سنها المتقـدمة وحجمها الضخم ! فهى كما وصفها لى مستر جاريك سيدة مفرطة البدانة . صدرها أكبر من المألوف حتى بالنسبة لجسمها . وخداها متضخمان . يعلوهما طلاء أحمر صارخ . . . وثيابها بادية التبرج ، وكلامها يغلب عليه التكلف . وسلوكها كله ينطق بالحذلقة .

* سأجتهد فى تقديم الدكتور أوليفر جولد سميث إلى القراء وأعرفهم بخلائقه العجيبة : إنه رجل من أهل إيرلنده ... عقله أشبه بالتربة الخصبة القريبة الفور التى لا تضرب فيها الجذور العميقة ... فالبلوطة الشاهقة لا تنبت هناك ، وقصاراها أن تنبت الزروع الصغار التى تروق للنظر فى تباينها الشائق . . . وقد تناقل الناس عنه أنه يأتى بالحماقات حين يتكلم ، ولكن هذا الزعم مبالغ فيه حقيقة ... ففيه بلا شك رعونة غير عادية على النحو المألوف فى بنى وطنه ... وكثيراً ما تثير عباراتهم الضحك ... وهو أقرب إلى أن يكون ما يسميه الفرنسيون « طائشاً » وكثيراً ما يدفعه الغرور إلى الخوض فى مسائل لا علم له بها ، ومن غير تدبر فى الغالب . وهو قصير القامة جلف المظهر ، يوحى شكله بأنه رجل علم يتكلف سمات السادة !

* صارحت الدكتور جونسون بما يلغط به البعض حول قبوله معاشاً من الملك الحالى (جورج الثالث) وهو من أسرة هانوفر التى اغتصبت حق الملك جيمس . فضحك ضحكة مجلجلة وقال لى :

— ما أحمق تلك الضجة التى يثيرونهـا حول المسألة . وكل ما هناك أنى قبلت معاشاً يتناسب مع قيمتى الأدبية . وما زلت بعد قبوله الرجل الذى

كنته من قبل ، ولم تزل مبادئي كما كانت ... وكل ما هنـاك أنني (وابتسم) لا أستطيع الآن أن ألعن آل هانوفر ، وليس من اللائق أن أشرب نخب الملك جيمس بنبيذ أدفع ثمنه من مال الملك چورچ . ولكني أعتقد يا سيدى أن لذة لعن آل هانوفر وشرب نخب الملك جيمس ثمت ما يعوضها وزيادة فى الجنيهات الثلثمائة كل سنة !

* وضحك جونسون كثيراً عندما ذكرت أمامه تلك العبارة التى يشيعها « فوت » ويتناقلها النـاس متفكهين ، عن رأيه فى شريدان وقال :

— وإنه ياسيدى لغبى غباء طبيعيا . بالفطرة ! ولكن لابد أن الرجل أجهد نفسه كثيراً جداً ليصل إلى ماهو عليه الآن ... فهذا التطرف فى الغباء ياسيدى ليس من صنع الطبيعة !... وها أنت ذا ترى أنى لم أبخسه قدره !

* ولما ذكرت له أنى سمعت فى صباح الأحد عظة ألقتها سيدة من جماعة يقال لهم « الكويكر » قال لى :

— إن المرأة ياسيدى حين تعظ أشبه بالكلب حين يسير على قائمتيه الخلفيتين ... لا تحسن ذلك العمل ، ولكنك تعجب على كل حال لحدوثه !

* فى العربة كان معنا شاب هولندى وسيدة بدينة متقدمة فى السن . وتحـدثت السيدة عن شدتها فى تربية بنيها . فقال لها الدكتور جونسون :

ليتك ربيتنى ياسيدتى كذلك . فقد كنت طفلا شديد الكسل ! ولم يزل الكسل من طبعى طول حياتى

— أنا واثقة ياسيدى إنك لست كسولا ...

— بل هى الحقيقة ياسيدتى وهذا الشاب الذى معى مثلى فى الكسل . أرسله أبوه إلى أدنبره فالتزم الكسل وأرسله إلى جلاسجو فظل على كسله . وأرسله إلى لندن فثابر على الكسل ، وهو الآن فى طريقه إلى أوترخت حيث يواصل كسله كالمعتاد !

وعندما تحدثت السيدة بامتعاض عن ويلات محاكم التفتيش ، انطلق يدافع عنها ، لأنها تقتلع بوادر الزيغ قبل أن تستشرى ، وعجب كل السامعين من غرابة رأيه ، ولكنى لم أعجب ، فإنى أعرف ولعه بالإنحياز فى الجدل إلى الرأى الضعيف ، ليبرز قوته فى النقاش

* ولما ذكرت له أننى قضيت بعض الوقت فى أوربا مع روسو أظهر استياءه لفسـاد صحبتى ، فقلت له :

— لا إخالك يا سيدى العزيز ترمى روسو بذلك الوصف . أتظنه حقاً رجلا سيئاً ؟

— إن كنت تقصد الهزل فلا داعى للكلام فى الموضوع . أما إن كنت تقصد الجد فأنا أظنه من أسوأ الناس ؛ وأراه وغداً ينبغى أن يطرد من حظـيرة المجتمع ، وهو ما حدث بالفعل ! لقد نفته من أراضيها ثلاث أمم أو أربع . ومن الخجل أن يجد من يدافع عنه فى هذا البلد ! .

— أنا لا أنكر يا سيدى أن قصتـه (إلوز الجديدة) قد يكون بها ما يضير الناس . ولكنى لا أحسبه سيئ النية .

— هذا لا يجدى . إذ ليس فى مقدورنا أن نثبت سوء نية إنسان . وفى وسعك أن تخرق بالرصاص دماغ شخص ما ثم تزعم أنك كنت تنوى أن تخطئه . ولكن القاضى خليق أن يأمر بإعدامك ... إن روسو يا سيدى رجل سيئ للغاية ...

— أتظنه فى مثل سوء ڤولتير يا سيدى ؟

— من الصعب يا سيدى أن تحكم أيهما شر من صاحبه !

وبصدد ما ينادى به روسو من المساواة . قال جونسون :

— ما أبعدها دعوى عن الحق أن الناس متساوون بالفطرة . فما من قوم تتركهم معاً نصف ساعة إلا

وجدت نفراً منهم اكتسبوا رجحاناً وسيطرة على الباقين ..

• ولج شاب ذات مساء فى مناقشته حول سلطة الدولة على رعاياها ، فقال له جونسون :

– إنك لتجادل الآن يا سيدى كما كنت أجادل أمى وأنا طفل . عند ما خيل إلى أنى صرت أريبا ... والآن أدركت أنها كان ينبغى أن تضربنى بالسوط عقاباً لى على ذلك الفعل !

• وقلت له ذات مرة بعد حديث اشترك فيه جولد سميث حول تقاعس جونسون عن الكتابة فى تلك الفترة وإخلاده للراحة :

– إنى لأتساءل يا سيدى إن كانت الكتابة أمتع لديك من الامتناع عن الكتابة ...

فقال لى باقتضاب :

– تساءل ما شئت !

• لمت صديقاً لى على زواجه مرة ثانية ، لما فى ذلك من عدم رعاية لعهد زوجته الراحلة ، فقال جونسون :

– كلا يا سيدى . الأمر بالعكس ! إنه إن لم يتزوج الآن مرة ثانية كان معنى ذلك أن زوجته الأولى بغضت إليه الزواج . أما إذا تزوج ففى ذلك تنويه عظيم بزوجته الأولى ، لأنه يدل على أنهـا أسعدته بالزواج الأول فأغراه ذلك باستئناف السعادة مرة أخرى .

• أقبل جولد سميث يختال فى حلة جديدة حمراء ، وركبه من فى الندوة بالسخرية ، فقال :

– إن الحائك عند ما جاءنى بها جعل يتوسل إلى أن أذكر اسمه وعنوانه لكل من يسألنى عمن صنع هذه الكسوة الأنيقة لى .

فقال جونسون :

– لا عجب يا سيدى ! ذلك لأنه كان يعلم أن لونها الغريب سيجمع حولك الخلق ليحملقوا فيها فأراد أن يتخذك إعلاناً عن مهارته واقتداره على صنع الثياب حتى ولو كانت من أسخف الألوان .

• أطال متحدث طارئ على الندوة فى الكلام عن لذع البعوض وما إلى ذلك من الهوام فى بعض الأماكن . . . واستغرق نحو ثمانى دقائق فى وصف مفروغ منه ، فلما انتهى قال جونسون :

– مما يؤسف له يا سيدى أنك لم تلاق فى ذلك المكان أسداً مثلا ، فإن البعوضة وقد استغرقت منك كل هذا الزمن فى الحديث عنها ؛ فما أحرى الأسد أن يستغرق وصفه على لسانك حولا كاملا !

• ولما كان من عادته أن يضحك من بعض الناس فى حضورهم ويركبهم بالدعابة حتى يضحك المجلس كله منهم ، سألته :

– أتظن من اللائق ياسيدى فى جميع الأحوال أن تضحك من شخص وهو حاضر ؟

– الأمر يتوقف على الشخص وعلى الموضوع . فإن كان الشخص هيناً ، والموضوع هيناً ، فإنك لن تسلبه شيئاً ذا قيمة حين تضحك منه !

• وسألته حين عاد من مأدبة دعى إليها مع نفر من « خيار الناس » هل كان الحديث ممتعاً ، فقال :

– كلا ياسيدى . فقد قيل « كلام » كثير ، ولكن لم يكن هناك حديث ... لأنه لم يكن هناك موضوع للنقاش !

• وكبح ذات مرة من كثرة مباهاتى بنفسى أمام الحاضرين ، فقال لى :

– إنك تكثر المباهاة بنفسك يا بوزويل حتى لتثير السخرية بك . وإنك لتذكرنى عندئذ برجل دخل حانة على الطريق ووقف فى مطبخها يستدفئ ثم قال للجالسين هناك بغير مناسبة :

– ألا تعرفون من أنا ؟

فقالوا له :

– لم يحصل لنا هذا الشرف .

فقال :

— أنا فلان العظيم ، مخترع ثقالات الورق !

* وقال لى ذات مرة إحدى ملاحظاته الثاقبة عن النفس البشرية .

— ما من شئ يثير الناس عليك مثل موهبة الحديث البارع العذب ، فإنهم يبدون السرور فى وقته وهم يلعنونك فى سرائرهم حسداً لك !

* وعلى شدة جونسون فى الجدل واقتداره على سحق خصومه ، لم يكن إنسان أكثر منه أهبة للاعتذار لمن يتضح له أنه قسا عليه بغير حق . ومن ذلك أن ورقة من أوراق تجارب الطبع لبعض أعماله حملت إليه ، فوجد فيها خطأ فى الترتيب ، ورفض أن يقرأها وطلب وهو ثائر أن يرسلوا إليه من قام بالترتيب (توضيب) وكان ذلك الشخص هو « مانبح » المعروف بدماثته ورزانته ، وهو الذى قام بترتيب نصف قاموس جونسون والجانب الأكبر من كتابه « حياة الشعراء » وحضر الرجل وأبرز الأصل المخطوط ، فتبين جونسون على الفور أنه لا لوم عليه ، فانبرى يقول له بحرارة وصدق ..

— سيدى المرتب ، أسألك الصفح ! أسألك الصفح ياسيدى المرتب مراراً وتكراراً ...

* وسخاوته وإنسانيته فى معاملة البائسين يكاد يعز نظيرها ، والحادثة التالية ثبتت صحتها عندى .. فقد كان عائداً إلى بيته بأخرة من الليل حين عثر بامرأة مستلقية فى الطريق وقد أعجزها الإعياء عن المسير فحملها على ظهره حملا إلى بيته ، حيث اكتشف أنها من اللواتى تردين فى أحط مهاوى الرذيلة والفاقة والمرض . فلم يعنفها أو يطردها ، بل أولاها كل رعاية وحنان مدة من الزمن غير قصيرة ، وتكبد فى ذلك نفقة باهظة إلى أن استردت عافيتها فدبر لها مورداً للرزق والتكسب الحلال .

* ذم بعضهم أمام جونسون أهل إيرلندا لاندفاعهم وبعدهم عن الاعتدال فى القول والفعل ، فقال :

— بل إنى أراهم يا سيدى على قسط من العدل لا بأس به ، لأن الواحد منهم لا يذكر أحداً من مواطنيه بخير !

* وكان سيئ الرأى فى أهل أسكتلندة ، فلما قدمنى له بهذه الصفة مستر ديڤز لأول مرة قلت له متودداً لأصل إلى قلبه :

— إنى فعلا من أسكتلندة ، ولكن لا حيلة لى فى ذلك !

ولأمر ما لم يرق له هذا القول ، فأجابنى مزمجراً :

— ما أكثر من يتمحلون هذا العذر يا سيدى من مواطنيك ... إنهم أكثر مما ينبغى !

* لما حصل شريدان على معاش من الملك أثير الموضوع أمام جونسون ، فحمل عليه كعادته ... وغضب شريدان أشد الغضب عنـد ما نقلت إليه ما قيل ، ولم يجد تكريرى وتأكيدى أن جونسون يحبه فى قرارة نفسه وسيستقبله خير استقبال إذا لقيه ... وبلغ من حقده على جونسون أنه غادر فجأة داراً كان مدعواً إليها عندما علم أننى وجونسون سنأتى بعد قليل ...

* وسمعته ثائراً ضد جاريك لهنة صدرت منه . فحاولت تهدئته قائلا :

— الكل هنا يعرفون مبلغ إكبار مستر جاريك لك ، فلا أظنه كان يقصد ...

— إنى أعرف جاريك من قبل أن تعرفه أنت بدهر طويل ، فلست أرى لك أدنى حق فى الخوض فى هذا الموضوع .

* وقبل مماته بأيام قلائل سأل السير هوكنز أين سيدفن؟ فلما قال له إنه سيدفن فى كاتدائيـــة وستمنستر شعر بالارتياح شعوراً طبيعياً بالنسبة لشاعر مثله بل فى رأيى أنه ارتياح طبيعى بالنسبة لرجل صاحب مخيلة عموماً لأنه لم يكن شيد مقبرة خاصة لنفسه وذويه .

مقدمة ابن خلدون

بقلم
الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي
رئيس قسم الفلسفة والاجتماع بكلية الآداب
بجامعة القاهرة (سابقاً)

بسم الله الرحمن الرحيم

سنعرض فى القسم الأول من بحثنا هذا سيرة تحليلية لمؤلف المقدمة . ثم ندرس فى القسم الثانى « المقدمة » نفسها ، فنلخص موضوعها ، ونبين أغراضها ومنهجها فى البحث وأثرها فى التراث الإنسانى ، مستشهدين فى كل نقطة من هذه النقاط بطائفة من نصوصها . ثم نختم البحث بقسم ثالث نعرض فيه بإيجاز أهم الآثار الأخرى لابن خلدون .

وسنحيل فى بحثنا على مؤلفات ابن خلدون بالمصطلحات الآتية توخياً للإيجاز :

« المقدمة ، البيان » نقصد بذلك مقدمة ابن خلدون طبعة لجنة البيان العربى ، وهى الطبعة التى حققنا فيها المقدمة ، وشرحناها ، وعلقنا عليها ، ونشرنا فيها الفقرات والفصول الناقصة من طبعاتها . وقد ظهرت فى أربعة أجزاء كل جزء منها فى نحو أربعمائة صفحة من القطع الكبير . وتشتمل هذه الأجزاء على نحو ثلاثة آلاف تعليق فى هوامشها .

« المقدمة ، كاترمير » نقصد بذلك مقدمة ابن خلدون طبعة باريس التى أشرف عليها المستشرق كاترمير وظهرت سنة ١٨٥٨ م .

« العبر » نقصد بذلك الكتابين الثانى والثالث من كتاب « العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، فى أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » طبعة بولاق التى تم ظهورها سنة ١٢٨٤ هـ (١٨٦٨ م) فى سبعة مجلدات ، خصص أولها للمقدمة ، والستة الأخيرة للكتابين الثانى والثالث فى تاريخ الشعوب السابق ذكرها ، وهما الكتابان اللذان نعنيهما بهذه الإحالة .

« التعريف » نقصد بذلك كتاب « التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً » وهو الكتاب الذى ترجم فيه ابن خلدون لنفسه وألحقه بكتابه العبر . ونحيل على هذا الكتاب فى طبعة « لجنة التأليف والترجمة والنشر » التى ظهرت سنة ١٩٥١ ، وهى الطبعة التى حققها وعلق عليها الأستاذ محمد بن تاويت الطنجى .

القسم الاول

سيرة تحليلية لمؤلف الكتاب

١ — أسرته ومولده ونشأته وتلمذته :

هو عبد الرحمن أبو زيد ولى الدين ابن خلدون . فاسمه عبد الرحمن ؛ وكنيته أبو زيد ؛ ولقبه ولى الدين وشهرته ابن خلدون . ويظهر أنه قد اكتسب كنيته من اسم ابنه الأكبر حسب ما جرت عليه عادة العرب فى الكنية ، وإن كنا لا نعرف عن طريق يقينى أسماء أولاده . وأما لقب ولى الدين فقد لقب به حينما تولى منصب قاضى قضاة المالكية فى مصر ؛ فقد جرت العادة حينئذ أن يلقب من يتولى وظيفة قاضى القضاة بلقب رسمى خاص يمنحه السلطان إياه . واشتهر بابن خلدون نسبة إلى أول من دخل الأندلس من أجداده ، وهو خالد بن عثمان الذى اشتهر فيما بعد باسم « خلدون » وفقاً للطريقة التى جرى عليها حينئذ أهل الأندلس إذ كانوا يضيفون إلى الأعلام واواً ونوناً للدلالة على تعظيمهم لأصحابها .

وكثيراً ما كان يضاف إلى اسم ابن خلدون صفة الحضرمى ، لأن أسرته ترجع إلى أصل يمانى حضرمى ، ويتصل نسبها بالصحابى وائل بن حجر . ويحرص ابن خلدون نفسه فى مؤلفاته على إضافة صفة الحضرمى إلى اسمه .

وقد نشأ بنو خلدون بمدينة قرمونة بالأندلس ، وهى التى استقر بها جدهم خالد بن عثمان ، ثم نزحوا بعد ذلك إلى أشبيلية ، ثم هاجروا إلى المغربين الأدنى والأوسط ، واستقر معظمهم فى تونس .

* * *

وفى تونس ولد عبد الرحمن بن خلدون فى غرة رمضان سنة ٧٣٢ هـ (٢٧ مايو سنة ١٣٣٢ م) . ولما بلغ سن التعلم بدأ بحفظ القرآن وتجويده وطلب العلم . وقد تتلمذ على أبيه وعلى عدد كبير من شهيرى علماء تونس لعهده . فدرس عليهم العلوم الشرعية والعربية والطبيعية والرياضية وعلوم المنطق والفلسفة . وكان فى نيته أن يتفرغ للعلم كما فعل أبوه من قبل . ولكنه لما بلغ الثامنة عشرة من عمره عاقه عن متابعة دراسته حادثان : أحدهما وفاة أبيه ومعظم من كان يأخذ عليهم العلم من شيوخه فى الطاعون الجارف الذى اجتاح العالم فى منتصف القرن الثامن الهجرى ؛ وثانيهما هجرة معظم العلماء والأدباء الذين أفلتوا من هذا الوباء من تونس إلى المغرب الأقصى .

وقد تغير من جراء ذلك مجرى حياته الذى رسمه لنفسه ، واتجه إلى تولى الوظائف العامة ، وخوض غمار السياسة ، والسير فى الطريق نفسه الذى سار فيه جداه الأول والثانى وكثير من أفراد أسرته .

٢ — وظائفه ونشاطه فى المغرب والأندلس قبل شروعه فى تأليف كتاب « العبر »

استأثرت بعد ذلك الوظائف الحكومية والمغامرات السياسية بأكبر قسط من وقته ونشاطه فى أثناء فترة طويلة استغرقت زهاء خمس وعشرين سنة من حياته (من سنة ٧٥١ إلى سنة ٧٧٦ هـ) .

غير أنه يبدو أن هذه الأمور لم تكن لتمثل مطامحه واستعداداته الحقيقية فى شىء ، وأنه قد اندفع إليها اندفاعاً واضطر لخوض غمارها اضطراراً عن غير حب ولا رغبة .

ومن أجل ذلك كان يتحين الفرص التى كانت تتاح له فى أثناء هذه المرحلة ليعاود القراءة والاطلاع

وتلقى العلم وتدريسه ، وليرضى بذلك أكبر رغبة كانت كامنة فى نفسه ، وهى رغبة عميقة امتازت بها شخصيته الحقيقية . وأفاد منها التراث الإنسانى أكبر فائدة . وسجلت اسمه فى عالم الخلود .

وأول وظيفة تولاها كانت فى أواخر سنة ٧٥١ ﻫ وكانت وظيفة «كتابة العلامة» للوزير محمد ابن تافراكين الذى كان حينئذ وصياً على صاحب عرش تونس الصغير ومستبداً بشئون الحكم . وكانت تطلق كلمة «العلامة» على «وضع الحمد لله والشكر لله بالقلم الغليظ فيما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم» (التعريف ٥٥) . ويظهر أنها كانت تحتاج إلى شىء من الإنشاء والبلاغة حتى تأتى متسقة مع موضوع المخاطبة أو المرسوم .

ولما دالت دولة ابن تافراكين فى أوائل سنة ٧٥٣ ﻫ ترك ابن خلدون تونس وسار مطوفاً فى البلاد حتى ألقى عصا التسيار فى بسكرة (من بلاد الجزائر) حيث قضى شتاء ذلك العام . ويبدو من بعض شواهد أنه تزوج فى أثناء هذه الفترة ، وأن زواجه كان حوالى سنة ٧٥٤ ﻫ . ثم رحل بعد ذلك هو وأهله إلى قسنطينة (من بلاد الجزائر) .

وفى سنة ٧٥٥ ﻫ هاجر إلى فاس فى صحبة السلطان أبى عنان سلطان المغرب الأقصى حينئذ ، تاركاً أهله فى قسنطينة ، وتولى فى بلاط هذا السلطان وظيفة الكتابة والتوقيع . وكانت كلمة «التوقيع» تطلق حينئذ على كتابة الأوامر والقرارات السلطانية بعبارة موجزة بليغة . وكان هذا المنصب لا يتولاه إلا كبار الكتاب . وهذا يدل على أن ابن خلدون كان قد وصل فى هذه السن المبكرة (كان حينئذ فى نحو الثانية والعشرين من عمره) فى ميادين الأدب والكتابة إلى منزلة رفيعة ، وأن شهرته فى هذه النواحى أخذت تنتشر فى المغرب العربى .

وقضى ابن خلدون فى وظيفة الكتابة للسلطان أبى عنان نحو سنتين (٧٥٥ إلى أوائل ٧٥٨ ﻫ) ، ثم قضى مثلهما سجيناً على أثر مؤامرة اشترك فيها ضد هذا السلطان (٧٥٨ — ٧٦٠) ، ثم عاد إلى وظيفته وقضى فيها نحو أربع سنين متتابعات (من ٧٦٠ إلى أوائل سنة ٧٦٤) : منها نحو سنة واحدة (٧٦٠) مع الوزير الحسن بن عمر ثم مع السلطان منصور بن سليمان ؛ ونحو سنتين (منتصف ٧٦٠ إلى أواخر ٧٦٢) مع السلطان أبى سالم بن أبى الحسن ؛ ونحو سنة (٧٦٣ — ٧٦٤) مع الوزير عمر بن عبدالله .

وقد ضم إليه فى عهد السلطان أبى سالم وظيفة أخرى كانت تسمى وظيفة «المظالم» . وهى «وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضـــاء . وتحتاج إلى علو يد ، وعظيم رهبة ، تقمع الظالم من الخصمين ، وتزجر المعتدى . وكأنه يمضى ما عجز القضاة أو غيرهم عن إمضائه . ويكون نظره فى البينات والتعزير ، واعتماد الإمارات والقرائن ، وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق ، وحمل الخصمين على الصلح ، واستحلاف الشهود . وذلك أوسع من نظر القاضى» (المقدمة ، البيان ٥٧١) .

وأتيح لابن خلدون وهو بفاس أن يعاود الدرس والقراءة على العلماء والأدباء الذين كانوا قد نزحوا إليها من الأندلس ومن تونس وغيرها من بلاد المغرب ، ويختلف إلى مكتبات فاس التى كانت حينئذ من أغنى المكتبات الإسلامية ، فارتقت بذلك معارفه ، واتسع اطلاعه ، وسنحت له فرصة لإشباع رغباته الحقيقية ومطامحه الأصيلة .

وقد اصطنع ابن خلدون ، منذ التحاقه ببلاط السلطان أبى سالم ، فى كتابة الرسائل وتدوين المؤلفات أسلوباً جديداً يمتاز بالسهولة والوضوح ، والتعبير الدقيق عن الحقائق ، وقوة التدليل ، وترابط الفكرة ،

وحسن الأداء والتناسق ، وتخير المفردات والتراكيب العربية السليمة ، والتخلص من قيود السجع ومحسنات البديع التى كان النثر العربى مكبلا بها فى هذا العهد . وكان ذلك إرهاصاً لنهضة النثر العربى التى تمت بفضل مؤلفاته الكبيرة فيما بعد ، كما سنذكر ذلك فى القسم الثانى من هذا البحث . وفى هذه الفترة كذلك تفتحت شاعريته ، فنظم الكثير من الشعر ، وأنشد السلطان أبا سالم قصائد كثيرة فى عدة مناسبات . ويظهر أنه فى هذه الفترة نفسها قد كتب معظم ما ينسب إليه من مؤلفات صغيرة خارجة عن نطاق مشروعه العلمى الخطير الذى قام به فيما بعد و « المقدمة » و « كتاب العبر » .

وفى أوائل سنة ٧٦٤ ه رحل إلى الأندلس والتحق بحاشية سلطان غرناطة محمد بن يوسف بن إسماعيل ابن الأحمر النصرى ثالث ملوك بنى الأحمر . وكان بين ابن خلدون وبين هذا السلطان ووزيره الأديب الشهير لسان الدين ابن الخطيب صداقة قديمة توثقت أواصرها منذ أن كانا لاجئين فى بلاط السلطان أبى سالم بفاس ، وكان ابن خلدون حينئذ كاتباً للسر والإنشاء والمراسيم للسلطان أبى سالم كما قدمنا ، وأتيح له فى هذه الفترة أن يقدم لهما كثيراً من الخدمات .

ومن أجل ذلك احتفى السلطان ووزيره بمقدم ابن خلدون أيما احتفاء ، ونظمه السلطان فى أهل مجلسه ، وقربه إليه ، واختصه فى العام التالى (سنة ٧٦٥ ه) بالسفارة بينه وبين ملك قشتاله بطرس القاسى Pierre le Cruel, Roi de Castille لإبرام صلح كانا يزمعان إبرامه ولتنظيم العلائق السياسية بينهما ؛ فأدى ابن خلدون مهمته بنجاح كبير ؛ وكافأه السلطان بأن أقطعه إقطاعاً كبيراً من الأرض ، فزاد رزقه ، واتسعت أحواله . واستأذن السلطان فى استقدام أسرته من قسنطينة بعد أن ظلت نائية عنه زهاء عشر سنين ، فبعث السلطان من جاء بها ، ويسر لها شئون سفرها وانتقالها . وقضى ابن خلدون بعد ذلك بضعة أشهر فى رغد وطمأنينة .

وفى أثناء هذه الفترة كتب بعض رسائل بليغة إلى أصدقائه وغيرهم ، ونظم عدة قصائد أنشدها السلطان فى مناسبات اجتماعية وعائلية ودينية .

ثم تكدر صفو العلاقات بينه وبين السلطان ووزيره ، فغادر الأندلس هو وأسرته فى منتصف سنة ٧٦٦ ه إلى بجاية (من بلاد الجزائر) حيث تولى منصب الحجابة لسلطانها أبى عبدالله محمد الحفصى . وكان منصب الحجابة هو أعلى منصب سياسى ، ويشبه منصب رئيس الوزراء فى العصر الحاضر ، وكان يمنح صاحبه « الاستقلال فى الدولة والوساطة بين السلطان وأهل دولته لا يشاركه فى ذلك أحد » (التعريف ٩٧)

وقدمه السلطان كذلك للخطابه فى جامع « القصبة » . وظل ابن خلدون مع هذا وذاك مواظباً على تدريس العلم بجامع « القصبة » كل يوم فى أوقات فراغه من أعمال السياسة .

وهكذا جمع ابن خلدون فى هذه الفترة بين أرقى مناصب الدولة وأرقى مناصب العلم ؛ وسنحت له فرصة طيبة لإشباع مطامحه العلمية العميقة ، وإرضاء ما كان يطفو على سطحها من تيارات تندفع به نحو السياسة .

ولما دالت دولة أبى عبدالله وسقطت بجاية سنة ٧٦٧ ه فى يد ابن عمه أبى العباس أحمد بن أبى عبدالله محمد صاحب قسنطينة ، أقر أبو العباس ابن خلدون فى منصب الحجابة حيناً ، ثم أقاله فى السنة نفسها .

وقضى ابن خلدون بعد ذلك هو وأسرته نحو سبع سنين (٧٦٧ — ٧٧٤ ه) فى بسكرة بعيداً عن وظائف الدولة ، عاكفاً على تدبير مؤامرات وخوض مغامرات سياسية لحساب أبى حمو سلطان تلمسان (من بلاد الجزائر) ضد أبى العباس سلطان قسنطينة وبجاية

أولا ، ثم لحساب أبى فارس عبد العزيز بن أبى العباس سلطان فاس ضد أبى حمو ثانياً .

وفى أوائل سنة ٧٧٤ هاجر هو وأسرته إلى تلمسان وكان قد استولى عليها حينئذ أبو فارس عبد العزيز سلطان فاس . وفى منتصف هذه السنة رحل مرة ثانية إلى فاس ومعه أسرته ، والتحق بحاشية الوزير ابن غازى الذى كان حينئذ مستبداً بشئون الحكم فى المغرب الأقصى بعد وفاة السلطان أبى فارس عبد العزيز ووصياً على ابنه السعيد . فأكرم ابن غازى مثواه ، وأقام بفاس « أثير المحل ، نابه الرتبة ، عريض الجاه ، منوه المجلس عند السلطان . . . عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه » (التعريف ٢١٨ ، ٢٢٤) ؛ وإن كان لم يتول فى هذه الفترة أى منصب حكومى .

وفى سنة ٧٧٦ نشبت فتنة سياسية فى المغرب الأقصى انتهت بخلع السلطان السعيد وتنحية الوزير ابن غازى المستبد بالحكم واستيلاء السلطان أبى العباس أحمد (ابن السلطان الأسبق أبى سالم) على فاس . وقد وشى بعضهم بابن خلدون للحكومة الجديدة ، فاعتقل حيناً ، ثم أفرج عنه ، فجاز المغرب الأقصى مرة ثانية إلى الأندلس فى ربيع سنة ٧٧٦ ﻫ ، تاركاً أسرته فى فاس ، وشخص إلى غرناطة ، ونزل فى ضيافة سلطانها ابن الأحمر . ولكن سلطان فاس توجس شراً من استقراره فى الأندلس ، وخشى أن يدبر ضده الدسائس ، فأبى أن تلحق به أسرته ، وطلب إلى ابن الأحمر تسليمه فأبى ذلك ، فطلب إليه أن يقصيه من أرضه ، فاستجاب لهذا الطلب . واضطر لذلك ابن خلدون بعد قليل من وصوله إلى الأندلس للمرة الثانية أن يغادرها إلى بلاد المغرب .

٣ — تفرغه للدراسة والتأليف فى المغرب :

ونزل ابن خلدون سنة ٧٧٦ فى تلمسان التى كان أبو حمو قد تمكن من استردادها بعد سقوطها فى يد سلطان المغرب الأقصى . وقد نزل ابن خلدون فى ضيافة سلطانها أبى حمو بعد أن غفر له هذا السلطان ما تقدم من ذنبه معه ، ولحقت به أسرته هناك . ثم عن له أن يتفرغ للقراءة والتأليف ، فغادر تلمسان فى أواخر سنة ٧٧٦ إلى قلعة ابن سلامة (من بلاد الجزائر كذلك) فى ضيافة أولاد عريف ، ولحق به أهله ، وقضى هو وأسرته فى ذلك المقر المنعزل زهاء أربعة أعوام (٧٧٦ ‑ ٧٨٠) نعم فى أثنائها بالاستقرار والهدوء ، وتفرغ فيها لمشروعه العلمى الخطير وهو « كتاب العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، فى أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » ، وقدم لهذا المؤلف ببحث عام فى شئون الاجتماع الإنسانى وقوانينه ، وهو البحث الذى اشتهر فيما بعد باسم « مقدمة ابن خلدون » . وقد شرع ابن خلدون فى تأليف هذا الكتاب سنة ٧٧٦ وانتهى منه فى وضعه الأول فى أواخر سنة ٧٨٠ ﻫ .

وكان ابن خلدون حينئذ فى نحو الخامسة والأربعين من عمره ، وقد نضجت معارفه ، واتسعت دائرة اطلاعه ، وارتقى تفكيره ، وأفاد أيما فائدة من تجاربه ومشاهداته فى شئون الاجتماع الإنسانى على العموم ، وخاصة لأنه قضى نحو ربع قرن فى غمار السياسة ، متقلباً فى خدمة القصور والدول المغربية والأندلسية : يدرس أمورها ، ويستقصى سيرها وأخبارها ، ويتغلغل بين القبائل يتأمل طبائعها وأحوالها وتقاليدها . وكان ذهنه المتوقد ، وتفكيره الخصب ، وملاحظته السديدة ، كان كل ذلك يحمل على التعمق فى تأمل هذه الظاهرات ، ورد الأمور المتشابهة منها بعضها إلى بعض ، والبحث عن أسبابها ، والتميز بين ما ينجم عنها عرضاً وما يترتب عليها عن طريق اللزوم ، وردها إلى قوانينها العامة . فجاءت مقدمته هذه فتحاً كبيراً فى عالم البحوث الاجتماعية كما سيأتى بيان ذلك فى القسم الثانى من هذا البحث .

وانتهى ابن خلدون من كتابة مقدمته فى منتصف سنة ٧٧٩ ، واستغرق فى كتابتها خمسة أشهر فقط حسب ما يذكر هو فى خاتمتها . ويبدى ابن خلدون دهشته وإعجابه بما وفق إليه فى هذا الأمد القصير . وحق له أن يبدى دهشته وإعجابه ، لأن بحوثاً خطيرة كبحوثه فى المقدمة كانت خليقة أن تستغرق عدة سنين .

ويبدو أن نظره الفاحص الناقد كان يعمل بنشاط خلال هذه الحياة المضطربة بحوادثها ، وأنه كان يعيش فى الوظائف وشئون السياسة بجسمه لا بروحه ، وأن روحه كانت فى شغل عن ذلك كله بالتأمل فى شئون الاجتماع الإنسانى وتحصيل المعارف ، وأن ذهنه الباحث الألمعى كان لا يفتأ يختزن المعلومات ، وأن عقله الباطن كان لا ينفك يرتب الحقائق ، ويوازن بينها ، ويستخلص النتائج ، وأن كل ذلك كان يجرى فى صورة لاشعورية أو فى صورة قريبة من ذلك ، وأنه عند ما تهيأ له شىء من هدوء البال واستقرار الحياة تفاعلت تلك الملاحظات المختزنة وبدت النتائج التى انتهت إليها العمليات العقلية اللاشعورية ، فأشرقت من خلال ذلك بحوث المقدمة إشراقاً ، وتدفقت الآراء والأفكار تدفقاً فى صورة دعت إلى دهشته هو نفسه ، كما دعا مثلها إلى دهشة كثير من العباقرة والمخترعين .

وكان ابن خلدون فى معظم ما يكتبه فى مقامه المنعزل بقلعة ابن سلامة يكتب عن حفظه ومن ذاكرته وبالرجوع إلى مذكراته وإلى المراجع القليلة التى أتيح له الحصول عليها فى أثناء ذلك وإلى ما عسى أن يكون لديه من كتب فى مكتبته الخاصة إن كانت له مكتبة خاصة حينئذ .

ثم رأى أن تنقيح كتابه وتكملته يقتضيانه الرجوع إلى الكتب والمصادر الموسعة التى لم تكن متاحة له فى قلعة ابن سلامة ؛ فشخص هو وأسرته إلى تونس حيث تقدم له مكتباتها الغنية ما يحتاج إليه من مراجع . وكان سلطان تونس حينئذ أبا العباس أحمد بن أبى عبدالله محمد الذى كان سلطانه من قبل مقصوراً على قسنطينة وبجاية وتآمر ضده ابن خلدون لحساب سلطان فاس . وقد نزل ابن خلدون فى ضيافة أبى العباس بعد أن غفر له هذا السلطان ما تقدم من ذنبه معه . وظل ابن خلدون فى تونس أربع سنين أخرى عاكفاً على البحث والتدريس لطلبة العلم حتى أتم مؤلفه ونقحه وهذبه . ورفع نسخة منه فى أوائل سنة ٧٨٤ هـ إلى سلطان تونس أبى العباس أحمد . وتعرف هذه النسخة بالنسخة التونسية .

٤ — رحلته إلى مصر وتوليه وظائف القضاء والتدريس فى القاهرة

وفى أواخر سنة ٧٨٤ هـ بدرت من أبى العباس سلطان تونس بوادر الرغبة فى الاستعانة بابن خلدون فى شئون السياسة والحرب . وكان ابن خلدون قد كره حينئذ هذه الشئون التى كانت دخيلة فى طبيعته ومطامحه ، مؤثراً التفرغ للدراسة والعلم وإشباع استعداده الأصيل ، فاعتزم مغادرة تونس . وخطرت له فكرة الحج يتوسل بها عذراً إلى السلطان ؛ وما زال به حتى أذن له .

فترك أهله بتونس ، وأبحر إلى الإسكندرية فوصل إليها فى يوم عيد الفطر سنة ٧٨٤ هـ . وأقام بها شهراً يهيئ العدة للحج أو يتظاهر بذلك ، ولكن لم تتح له فى هذا العام فرصة السفر إلى مكة ، أو لعله لم يكن فى عزمه إتمام هذا السفر ، أو كان ذلك فى عزمه أولا ثم عدل عنه فيما بعد باختياره .

ثم قصد بعد ذلك إلى القاهرة . وكانت القاهرة حينئذ موئل التفكير الإسلامى فى المشرق والمغرب ، وكان لسلاطينها المماليك شهرة واسعة فى حماية العلوم والفنون فى المدارس العديدة التى أنشئوها وفى الجامع

الأزهر الذى أنشئ من قبلهم فى عهد الفاطميين . وكان صيت ابن خلدون قد سبقه إلى القاهرة ، وكان المجتمع المصرى يعرف حينئذ الكثير عن شخصيته وسيرته وعن بحوثه الاجتماعية والتاريخية . فقد كان للوراقين (أصحاب المكتبات) فى هذا العهد نشاط كبير فى نسخ المؤلفات ونشرها فى مختلف البلاد .

ومن أجل ذلك لقى ابن خلدون من أولياء الأمور فى القاهرة ومن علمائها وخاصة أهلها أحسن استقبال وأروعه ، وهوت إليه أفئدة كثير من الناس ، والتف حوله عدد كبير من المثقفين ينهلون من علمه ويفيدون من بحوثه . وأخذ يلقى دروسه ومحاضراته فى الجامع الأزهر . وقد رأى المجتمع المصرى فى دروسه ومحاضراته من العمق والطرافة والابتكار ما لم يعهد مثله من قبل . فزاد هذا من مكانته وشهرته ، وعظمت منزلته فى نظر الظاهر برقوق سلطان مصر فى ذلك العهد . فعينه فى أوائل سنة ٧٨٦ فى منصب تدريس الفقه المالكى بمدرسة « القمحية » ،وهى مدرسة من إنشاء صلاح الدين الأيوبى وقفها على المالكية يتدارسون فيها الفقه ، ووقف عليها أراضى من الفيوم تغل القمح ، فسميت بالقمحية . ثم ولاه فى السنة نفسها منصب قاضى قضاة المالكية ؛ وكان هذا المنصب من أرقى المناصب القضائية والعلمية فى مصر .

وكان يسود القضاء فى مصر حينئذ فساد واضطراب وميل إلى الهوى والأغراض . فلم يدخر ابن خلدون وسعاً فى إصلاح ما فسد ، وتحقيق العدالة فى أمثل وجوهها ، والعزوف عن طرائق الحيل والالتواء والمحاباة ، والإعراض عن شفاعات الأمراء والأعيان ، والجنوح إلى الصرامة فى توقيع العقوبات .

وكان مسلكه هذا سبباً فى إثارة السخط عليه من كل ناحية . وزاد من هذا السخط ثلاثة أمور أخرى . أحدها أن ابن خلدون كان مغربياً ؛ وكان منصب قاضى القضاة فى مصر من أهم مناصب الدولة ومطمح أنظار الفقهاء والعلماء المصريين ؛ فكان من الطبيعى أن يثير حقدهم عليه وحسدهم إياه فوزه دونهم — وهو الأجنبى عن بلادهم — بهذا المنصب الجليل . وثانيها مظاهر عبقريته وما وصل إليه من منزلة منقطعة النظير فى مختلف فروع العلوم والآداب ، وما زود به من سمو فى أسلوبه ، وبراعة فى الإبانة عن أفكاره (فقد كان ابن خلدون محدثاً بارعاً رائع المحاضرة يخلب ألباب سامعيه بجمال منطقه وبلاغة عباراته) ، وشعور معاصريه من علماء مصر بقصورهم عن بلوغ منزلته ، وعجزهم البين عن اللحاق به . وثالثها اعتزازه بنفسه وكفايته ، وما كان يؤدى إليه هذا الاعتزاز أحياناً من سلوك يبدو فى ظاهره أنه من قبيل الزهو والتكبر على الناس .

لهذه الأسباب كلها مجتمعة اشتد السعى بالنميمة فى حقه ، وتلفيق التهم له ، والتقول عليه ، والادعاء بأنه يجهل الإجراءات القضائية . وأصابته فى ذلك الحين نكبة كبيرة هى هلاك زوجه وأولاده وأمواله . فقد كان منذ مقدمه إلى مصر ينتظر لحاق أسرته به . ولكن سلطان تونس حجزها عن السفر ، ليرغمه بذلك على العودة إلى تونس . فتوسل إلى السلطان الظاهر برقوق أن يشفع له لدى سلطان تونس فى تخلية سبيل أسرته ، ففعل وأطلق سراحها ، فركبت البحر إلى مصر . ولكن لم تكد السفينة تصل إلى مرسى الإسكندرية حتى أصابها قاصف من الريح فغرقت ، وهلك جميع أفراد أسرته وما كان معهم من مال وكتب ومتاع . فاشتد ألمه لهذا الحادث حتى زهد فى منصب القضاء وضعفت مقاومته لخصومه الساعين به لدى السلطان ، فانتهى الأمر بإعفائه من منصبه سنة ٧٨٧ هـ أى بعد عام واحد من ولايته له .

وظلت الحرب سجالا بين ابن خلدون وخصومه حول منصب قاضى قضاة المالكية ، وظل هذا المنصب

دولة بينهم ، يتولاه ابن خلدون إذا انتصر عليهم ويتولاه أحدهم إذا انتصروا عليه ، حتى لقد تقلب عليه ثمانية فى نحو أربع سنين (٨٠٤ — ٨٠٨ ﻫ) . وتولاه ابن خلدون بعد المرة الأولى ست مرات أخرى امتدت سادستها من شعبان سنة ٨٠٨ ﻫ إلى يوم وفاته فى السادس والعشرين من رمضان من السنة نفسها .

ويظهر أن ابن خلدون قد عانى فى بعض فترات من مرحلة مقامه فى مصر كثيراً من الكوارث من جراء إسفاف خصومه ووشاياتهم وحملاتهم عليه ومؤامراتهم ضده ، حتى لقد طلب بعد عزله من القضاء للمرة الثانية أمام الحاجب الكبير ، ووجه إليه كثير من التهم ، وناله كثير من الإهانات .

وقد تولى فى بعض فترات تخليه عن منصب القضاء ثلاث وظائف للتدريس . فعين فى سنة ٧٨٨ ﻫ أستاذاً للفقه المالكى فى مدرسة عالية أنشأها فى هذه السنة نفسها السلطان الظاهر برقوق وسماها المدرسة الظاهرية البرقوقية ، وظل ابن خلدون فى وظيفته هذه بضعة أشهر . وفى المحرم سنة ٧٩١ ﻫ عين أستاذاً للحديث فى مدرسة عالية هى مدرسة صرغتمش فدرس فيها موطأ الإمام مالك وبدأ أول درس له بمقدمة قيمة فى الترجمة لصاحب هذا الكتاب ومشتملات كتابه وأسانيده وطرق روايته . وقد أثبت ابن خلدون هذه المحاضرة كاملة فى كتابه « التعريف » ، فاستغرقت نحو خمس عشرة صفحة (التعريف ٢٩٤ — ٣١٠) . وبعد نحو ثلاثة أشهر من تعيينه فى كرسى الحديث بمدرسة صرغتمش أضاف السلطان إلى وظيفته هذه وظيفة أخرى فعينه فى السادس والعشرين من ربيع الآخر سنة ٧٩١ ﻫ شيخاً لخانقاه بيبرس ، وهى تكية لبعض فرق الصوفية أنشأها الملك المظفر ركن الدين بيبرس ووقف عليها أوقافاً كثيرة كانت من أوفر الأوقاف ريعاً ، « فكان رزق النظر فيها والمشيخة واسعاً لمن يتولاه » (التعريف ٣١٣) ، فاتسعت بذلك موارد ابن خلدون . ولكنه تخلى عن هاتين الوظيفتين فى أواخر السنة نفسها التى تولاهما فيها وهى سنة ٧٩١ﻫ .

٥ — رحلاته إلى الحجاز وبيت المقدس ودمشق فى أثناء مقامه بمصر

ولم يغادر ابن خلدون مصر فى أثناء المدة الطويلة التى قضاها فيها ، والتى استغرقت زهاء أربع وعشرين سنة هجرية (٧٨٤ — ٨٠٨ ﻫ) إلا ثلاث مرات :

إحداها فى أواخر سنة ٧٨٩ ﻫ ، وكانت لأداء فريضة الحج . وقد عاد من رحلته هذه فى أوائل سنة ٧٩٠ ﻫ . ووصف هذه الرحلة وما تلقاه فى أثنائها من رسائل من أصدقائه فى الأندلس فى كتابه التعريف فى نحو عشرين صفحة (التعريف ٢٦١ — ٢٧٨) .

وثانيتها فى أوائل سنة ٨٠٢ ﻫ ، وكانت لزيارة بيت المقدس ، وقد عاد من رحلته هذه فى أواخر رمضان سنة ٨٠٢ ﻫ . ووصف فى كتابه التعريف رحلته هذه وما شاهده فى بيت المقدس والخليل وبيت لحم من معالم وآثار (التعريف ٣٥٠) .

وثالثتها فى أوائل سنة ٨٠٣ ﻫ وكانت فى معية السلطان الناصر فرج (الذى تولى سلطنة مصر بعد وفاة أبيه الظاهر برقوق) حينما خرج للقاء جيوش تيمور لنك فى الشام . وبعد عودة الناصر فرج إلى مصر وتركه دمشق لمصيرها تحت رحمة الفاتح تيمور لنك ، أتيح لابن خلدون أن يتصل بتيمورلنك ويصبح من خاصة جلسائه . ويظهر أنه قد عاودته رغباته السطحية فى الوظائف السياسية ، وأنه كان يرجو أن يحظى بمنصب كبير فى دولة تيمور لنك . غير أنه لم يوفق إلى تحقيق ما كان يأمله . فلم تمض أسابيع قلائل حتى سئم البقاء فى دمشق ، واستأذن تيمور لنك فى العودة إلى مصر ، فأذن له ، فوصل إليها فى شعبان من السنة نفسها

(سنة ٨٠٣ هـ) . وقد وقف ابن خلدون فى كتابه « التعريف » على رحلته إلى الشام وقصته مع تيمور لنك نحو عشرين صفحة وصف فيها هذه الرحلة وصفاً طريفاً رائعاً (التعريف ٣٦٦ — ٣٨٣) .

٦ — تنقيحه لمؤلفاته فى أثناء مقامه بمصر :

ولم ينقطع ابن خلدون فى أثناء إقامته الطويلة بمصر عن مراجعة مؤلفه التاريخى « كتاب العبر » ومراجعة « مقدمته » . فأضاف إلى تاريخه عدة فصول ، ووسع بوجه خاص أبحاثه المتعلقة بتاريخ الدول الإسلامية فى المشرق وتاريخ الدول القديمة والدول النصرانية والأعجمية ، ووصل فى رواية حوادث المشرق والأندلس والمغرب إلى أواخر القرن الثامن الهجرى ، أى إلى ما قبل وفاته بأمد قصير . وأضاف كذلك بعض فصول وبعض فقرات إلى « المقدمة » نفسها ، وحرر بعض فصولها تحريراً جديداً . ونقح كتابه « التعريف» الذى سماه أولا « التعريف بابن خلدون مؤلف هذا الكتاب » وذيل به كتابه « العبر » ، فأدخل عليه كثيراً من التعديلات والتنقيحات والزيادات فى المراحل التى عرض لتاريخها فى وضعه الأول ، وأضاف إليه تاريخ المراحل الأخيرة من حياته ، ووصل فى رواية حوادثه إلى نهاية سنة ٨٠٧ هـ ، أى إلى ما قبل وفاته ببضعة أشهر . وقدم نسخة من المؤلف كله (« المقدمة » و « العبر » و « التعريف ») إلى الملك الظاهر برقوق ، ونسخة أخرى إلى السلطان أبى فارس عبد العزيز بن أبى الحسن سلطان المغرب الأقصى حينئذ (وهو غير السلطان أبى فارس عبد العزيز بن أبى العباس سلطان المغرب الأقصى الذى كان قد استولى على تلمسان واتصل به ابن خلدون هناك وعمل لحسابه فى بعض مغامرات سياسية حوالى سنة ٧٧٤ كما قدمنا) . وقد عرفت هذه النسخة الأخيرة باسم « النسخة الفارسية » نسبة إلى السلطان أبى فارس عبد العزيز بن أبى الحسن ، وكان تقديمها له حوالى سنة ٧٩٩ هـ .

ولم ينفك ابن خلدون بعد إهداء كتابه لبرقوق وأبى فارس يراجع النسخة التى بين يديه من « المقدمة » على الأخص ، ويدخل عليها تنقيحات وتعديلات وزيادات . وقد أدخلت هذه الزيادات فى متن المقدمة فيما بعد على يده أو على يد النساخ ، وثبتت فى بعض النسخ المخطوطة فى مكتبات أوروبا ومصر . ومنها بعض النسخ التى اعتمد عليها المستشرق كاترمير فى طبعة باريس للمقدمة ، وبعض النسخ التى اعتمدنا نحن عليها فى إخراجنا للمقدمة فى طبعة « لجنة البيان العربى » .

٧ — وفاته وقبره

توفى ابن خلدون فجأة فى السادس والعشرين من رمضان سنة ٨٠٨ هـ (١٦ مارس سنة ١٤٠٦ م) ، عن ستة وسبعين عاماً ، وكان حينئذ فى وظيفة قاضى قضاة المالكية فى مصر .

وقد دفن بمقابر الصوفية خارج باب النصر فى اتجاه « الريدانية » (العباسية الآن) . ولا نعرف الآن على وجه اليقين أين يقع هذا القبر .

القسم الثانى

مقدمة ابن خلدون

سنمهد لهذا القسم بفقرتين : إحداهما فى موضوع علم الاجتماع وأغراضه ؛ والأخرى فى أنواع البحوث الاجتماعية التى ظهرت قبل ابن خلدون وما بينها وبين علم الاجتماع من خلاف .

ثم نقف بقية فقرات هذا القسم على دراسة المقدمة نفسها .

١ — موضوع علم الاجتماع وأغراضه

يدرس « علم الاجتماع » La Sociologie ما نسميه بالظاهرات الاجتماعية Phénomènes sociaux والظاهرات الاجتماعية فى تعريفها المجمل عبارة عن القواعد والاتجاهات العامة التى تتخذ فى مجتمع ما أساساً لتنظيم الحياة الجمعية وتنسيق العلاقات التى تربط أفراد هذا المجتمع بعضهم ببعض وتربطهم بغيرهم .

والظاهرات الاجتماعية أنواع مختلفات : فمنها ما يتعلق بشئون السياسة ونظم الحكم ؛ ومنها ما يتعلق بشئون الاقتصاد ونظم إنتاج الثروة وتداولها وتوزيعها واستهلاكها ؛ ومنها ما يتعلق بشئون الأسرة ونظم الزواج والطلاق والقرابة والميراث وما إلى ذلك ؛ ومنها ما يتعلق بشئون القضاء ونظم المسئولية والجزاء ؛ ومنها ما يتعلق بشئون الدين وعقائده وشرائعه ؛ ومنها ما يتعلق بشئون الأخلاق وقواعد التمييز بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر ؛ ومنها ما يتعلق بشئون التربية ونظم الإعداد للحياة ؛ ومنها ما يتعلق بشئون اللغة والتفاهم ونقل أفكار الناس بعضهم إلى بعض ؛ ومنها ما يتعلق بشئون الفن والجمال ؛ ومنها ما يتعلق بشئون التكتل الاجتماعى نفسه أى تجمع الأفراد بعضهم إلى بعض فى محلة أو قرية أو مدينة .

هذا هو موضوع علم الاجتماع . وأما أغراضه فمن الممكن رجعها إلى غرض واحد وهو الكشف عن القوانين التى تخضع لها هذه الظاهرات . وذلك أن الظاهرات الاجتماعية لا تسير حسب الأهواء والمصادفات ولا حسب ما يريده لها الأفراد ، وإنما تسير حسب قوانين لا تقل فى ثباتها واطرادها عن القوانين التى تخضع لها ظواهر الفلك والطبيعة . والغرض النهائى الذى يرمى إليه علم الاجتماع من وراء دراسته للظاهرات الاجتماعية هو الوصول إلى معرفة هذه القوانين .

٢ — أنواع البحوث الاجتماعية التى ظهرت قبل مقدمة ابن خلدون ، وما بينها وبين علم الاجتماع من خلاف

ترجع البحوث الاجتماعية التى ظهرت قبل مقدمة ابن خلدون إلى ثلاث طوائف :

(الطائفة الأولى) بحوث تاريخية خالصة يقتصر أصحابها على وصف الظواهر الاجتماعية وبيان ما كانت عليه وما هى عليه ، بدون أن يحاولوا استخلاص شىء من هذا الوصف فيما يتعلق بطبيعة هذه الظواهر وقوانينها . وقد سار على هذه الطريقة جميع الباحثين فى التاريخ العام من قبل ابن خلدون . فنراهم فى ثنايا علاجهم لمسائل التاريخ العام يعرجون من حين لآخر وبحسب المناسبات على نظم السياسة والقضاء والاقتصاد والتربية وما إلى ذلك من ظواهر الاجتماع ، فيصفون ما كانت عليه هذه النظم فى الشعب الذى يدرسون تاريخه أو فى الشعوب التى يدرسون تاريخها . وسار على هذه الطريقة كذلك جميع الذين درسوا تاريخ النظم

لاجتماعية فى صورة مستقلة عن حوادث التاريخ العام ، فجعلوا موضوع دراستهم تاريخ مجموعة معينة من هذه لنظم . فقد اقتصر هؤلاء كذلك على وصف هذه النظم وبيان ما كانت عليه وما هى عليه كما فعل ابن حزم فى دراسته للملل والنحل وكما فعل الفقهاء والمؤرخون فى دراستهم لتاريخ التشريع وتاريخ القضاء وتاريخ التربية وما إلى ذلك .

وهذه الطائفة من الدراسات ليست من علم الاجتماع فى شىء ؛ لأن علم الاجتماع لا يقف عند وصف الظاهرات الاجتماعية ، وليس غرضه مجرد هذا الوصف ؛ وإنما يرمى إلى تحليلها للكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين . وهو إذا عرض للوصف فإنما يعرض له ليكون مجرد تمهيد لغرضه الأصيل ، وهو ربط الأسباب بالمسببات ، والمقدمات بالنتائج ، واستخلاص القوانين العامة التى تحكم هذه الظاهرات .

و (الطائفة الثانية) دراسات وعظية إرشادية تدعو إلى المبادئ التى تقررها نظم المجتمع ومعتقداته وتقاليده ويرتضيها عرفه الخلقى . وذلك ببيان محاسنها ، وترغيب الناس فيها ، وتثبيتها فى نفوسهم ، وحثهم على التمسك بها ، وتحذيرهم من تعدى حدودها ، وبيان ما ينبغى أن يتخذوه فى تطبيقها . وهذه هى الطريقة التى سلكها بعض علماء الدين والخطابة والأخلاق وبعض الباحثين فى شئون السياسة والملك كابن مسكويه فى كتابه « تهذيب الأخلاق » والغزالى فى كتابه « إحياء علوم الدين » والماوردى فى كتابه « الأحكام السلطانية » والطرطوشى فى « سراج الملوك » .

وهذه الطائفة من الدراسات ليست كذلك من علم الاجتماع فى شىء ؛ لأن علم الاجتماع ، كما رأينا ، لا شأن له بالوعظ والإرشاد ، ولا بالدعوة إلى المبادئ ؛ وإنما يدرس مسائل الاجتماع كما يدرس عالم الطبيعة مسائل الطبيعة أى لمجرد الوقوف على حقيقتها وما يحكمها من قوانين .

و (الطائفة الثالثة) دراسات يوجه أصحابها كل عنايتهم إلى ما ينبغى أن تكون عليه الظواهر الاجتماعية حسب المبادئ التى يرتضيها كل منهم . فهى دراسات إصلاحية ، ترمى إلى تغيير النظم وإصلاح الحياة الاجتماعية على الوجه الذى يتفق مع نظريات أصحابها فى العدالة والسعادة والفضيلة وما إلى ذلك . وذلك كما فعل أفلاطون فى كتابيه « الجمهورية » و « القوانين » وأرسطو فى كتابيه « الأخلاق » و « السياسة » والفارابى فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » . فقد عمل كل واحد من هؤلاء فى بحثه على بيان ما ينبغى أن يكون عليه المجتمع فى مختلف ظواهره الاجتماعية أو فى بعضها حتى يكون مجتمعاً فاضلا فى نظره حسب ما يذهب إليه من آراء فلسفية عن الأخلاق ومقومات الحكم ومختلف شئون الاجتماع .

وهذه الطائفة من الدراسات ليست كذلك من علم الاجتماع فى شىء ؛ لأن علم الاجتماع ، كما رأينا ، لا شأن له بما ينبغى أن يكون ؛ وإنما يدرس ما هو كائن للكشف عن طبيعته وقوانينه .

* * *

ومن هذا يظهر أنه لا يوجد من بين أنواع الدراسات الاجتماعية السابقة لمقدمة ابن خلدون نوع يتفق فى أغراضه ومناهجه مع مانسميه الآن علم الاجتماع . ومعنى هذا أنه قبل ظهور مقدمة ابن خلدون لم يكن علم الاجتماع قد أنشئ بعد ، وأنه لم يفكر أحد من قبل ابن خلدون فى إنشائه ولا فى وضع أساس له .

ويرجع السبب فى هذا إلى أن دراسة الظواهر الاجتماعية على الطريقة التى يسير عليها علم الاجتماع لا تتاح إلا لمن ثبت لديه أن هذه الظواهر لا تسير حسب الأهواء والمصادفات ولا حسب ما يريده لها الأفراد ، وإنما تسير فى نشأتها وتطورها ومختلف أحوالها حسب قوانين ثابتة مطردة كالقوانين الخاضع لها القمر فى تزايده وتناقصه والنهار والليل فى اختلافهما باختلاف

الفصول . وهذه الحقيقة لم يصل إليها تفكير أحد من قبل ابن خلدون ؛ بل إن نقيضها كان هو المسيطر على أفكارهم جميعاً . فقد كان المعتقد أن ظواهر الاجتماع خارجة عن نطاق القوانين . وخاضعة لرغبات القادة وتوجيهات الزعماء والمشرعين ودعاة الإصلاح . ولذلك لم يكن من الممكن حينئذ أن تدرس الظواهر الاجتماعية على الوجه الذى تدرس به فيما نسميه الآن « علم الاجتماع » .

٣ — إنشاء ابن خلدون فى مقدمته لعلم جديد هو ما نسمية الآن « علم الاجتماع »

إلى هذا الحد وقف تفكير السابقين لابن خلدون فى فهم الظواهر الاجتماعية . أما ابن خلدون فقد هدته مشاهداته وتأملاته العميقة لشئون الاجتماع الإنسانى إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية ظواهر الكون وأنها محكومة فى مختلف مناحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التى تحكم ظواهر الفلك والطبيعة والحيوان والنبات .

ومن ثم رأى أنه من الواجب أن تدرس هـــذه الظواهر دراســـة « وضعية » Positive كما تدرس ظواهر العلوم الأخرى ، أى للوقوف على طبيعتها وما يحكمها من قوانين . وعلى هذا البحث وقف دراسته فى « المقدمة » .

فمن بحوث ابن خلدون فى المقدمة يتألف إذن علم جديد لم يعرض له أحد من قبل . وقد سماه ابن خلدون « علم العمران البشرى » أو « الاجتماع الإنسانى » ، وهو العلم نفسه الذى نسميه الآن « السوسيولوجيا » أى « علم الاجتماع » ؛ لأن قوام هذا العلم ، كما رأينا ، هو دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن القوانين التى تخضع لها .

وفى هذا يقول ابن خلدون نفسه :

« وكأن هذا علم مستقل بنفسه : فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنسانى ؛ وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض الذاتية . وهذا شأن كل علم من العلوم » (المقدمة ، البيان ٢٦٥) .

ويقصد ابن خلدون من كلمة « العوارض الذاتية » أو « ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته » . وهى العبارة التى استخدمها هنا وفى مواطن أخرى كثيرة من مقدمته ما نقصده نحن من كلمة القوانين . ويتضح قصده هذا من منهجه فى دراسته ومما كتبه هو نفسه فى الباب السادس من مقدمته فى أثناء حديثه عن علم الهندسة إذ يقول :

« هذا العلم هو النظر فى المقادير . إما المتصلة كالخطوط والسطح والجسم ، وإما المنفصلة كالأعداد . وفيما يعرض لها من العوارض الذاتية : مثل أن كل مثلث فزواياه مثل قائمتين ؛ ومثل أن كل خطين متوازيين لا يلتقيان فى وجه ولو خرجاً إلى غير نهاية ؛ ومثل أن كل خطين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منهما متساويتان » (المقدمة ، البيان ١٠٩٧) . فهذا يدل على أنه يقصد من كلمة « العوارض الذاتية » ما نقصده نحن من كلمة « القوانين » .

ويقرر ابن خلدون نفسه أن دراسة ظواهر الاجتماع على هذا الوجه لم يسبقه إليها أحد فيما يعلم . وفى هذا يقول :

« واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث ، وأدى إليه الغوص » . وبعد أن بين الفرق بينه وبين البحوث السابقة له على النحو الذى أوضحناه فيما سبق ، قال : « وكأنه علم مستنبط النشأة . ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة . وما أدرى ألغفلتهم عن ذلك ؟ وليس الظن بهم » . ثم يعقب على ذلك بعبارة يبدو فيها تحفظ العلماء وتواضعهم فيقول

« ولعلهم كتبوا فى هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا . فالعلوم كثيرة . والحكماء فى أمم النوع الإنسانى كثيرون . وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل » (المقدمة . البيان ٢٦٦) .

والحقيقة أننا لم نعثر إلى الآن على بحث سابق لبحوث ابن خلدون فى المقدمة قد تناول ظواهر الاجتماع فى مجموعها . وعلى أنها موضوع شعبة مستقلة . ودرسها كما تدرس العلوم الرياضية والطبيعية ظواهرها . أى للكشف عن طبيعتها وما تخضع له من قوانين .

٤ — محتويات مقدمة ابن خلدون

تطلق الآن مقدمة ابن خلدون على المجلد الأول من سبعة المجلدات التى يتألف منها « كتاب العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، فى أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » (حسب طبعة بولاق التى تم إخراجها سنة ١٨٦٨ م) . ويشتمل هذا المجلد على ما يلى :

(أولا) خطبة الكتاب أو ديباجته أو افتتاحيته . وتقع فى نحو سبع صفحات (تقع هى وما عليها من تعليقات فى طبعتنا بلجنة البيان فى ١٢ صفحة ، من ص ٢٠٧ إلى ص ٢١٨) . وقد عرض فيها المؤلف ، بعد حمد الله والصلاة والسلام على رسول الله ، لبحوث المؤرخين من قبله ، وذكر طوائفهم ، ووجوه النقص فى بحوثهم ؛ وأشار إلى الأسباب التى دعته إلى تأليف الكتاب كله « كتاب العبر » ، وبين طريقته وأقسامه . وختم هذه الافتتاحية بإهداء نسخة من الكتاب إلى سلطان تونس (فى النسخة التونسية) وسلطان فاس (فى النسخة الفارسية) .

(ثانياً) « المقدمة فى فضل التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شىء من أسبابها » . وتقع هذه المقدمة فى نحو ثلاثين صفحة (تقع هى وما عليها من تعليقات فى اثنتين وأربعين صفحة فى طبعتنا بلجنة البيان ، من ص ٢١٩ إلى ص ٢٦٠) . وعنوانها نفسه موضح لما تشتمل عليه .

(ثالثاً) « الكتاب الأول[1] فى طبيعة العمران فى الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب » . ويقع فى نحو ستمائة وخمسين صفحة (يقع هو وما عليه من تعليقات فى نحو ألف ومائة صفحة فى طبعتنا بلجنة البيان ، من ص٢٦١ من الجزء الأول إلى ص ١٣٦٧ آخر الجزء الرابع) . وهذا هو القسم الرئيسى مما نسميه الآن مقدمة ابن خلدون . ويشتمل على ما يأتى :

١ — تمهيد يقع فى نحو سبع صفحات (يقع هو وما عليه من تعليقات فى نحو إحدى عشرة صفحة فى طبعتنا بلجنة البيان ، من ص ٢٦١ إلى ص ٢٧١) . تكلم فيه كذلك عن التاريخ وموضوعه وأسباب الخطأ فى رواية حوادثه والأسباب التى دعته إلى البحث الذى يتضمنه هذا الكتاب الأول من مؤلفه ، وبين البحوث الستة الرئيسية التى يشتمل عليها هذا الكتاب وموضوع كل بحث .

٢ — ٧ — ستة بحوث رئيسية (سماها ابن خلدون فصولا ، وسميناها نحن أبواباً حتى لا تلتبس بالفصول الفرعية التى تنطوى تحتها) ، وهى :

(الباب الأول (« فى العمران البشرى على الجملة » ويشتمل على ستة فصول (سماها ابن خلدون مقدمات) ويقع فى نحو تسعين صفحة (يقع هو وما عليه من تعليقات فى ١٢٠ صفحة فى طبعتنا بلجنة البيان) .

(١) هو « كتاب أول » بالنسبة إلى الكتابين التاليين الثانى والثالث اللذين يؤلفان القسم الباقى من كتاب « العبر » ويعرضان لتاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من الأمم .

(الباب الثانى) « فى العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل » . ويشتمل على تسعة وعشرين فصلا فرعياً ، ويقع فى نحو أربعين صفحة (يقع هو وما عليه من تعليقات فى ٥٤ صفحة فى طبعتنا بلجنة البيان) .

(الباب الثالث) « فى الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية » . ويشتمل على أربعة وثلاثين فصلا فرعياً بحسب طبعتنا بلجنة البيان (تزيد طبعتنا عن الطبعات المتداولة بفصل فرعى يشغل نحو أربع صفحات وهو مثبت فى بعض النسخ الخطية للمقدمة) . ويقع فى نحو مائتى صفحة (يقع هو وما عليه من تعليقات فى ٣٢٠ صفحة فى طبعتنا بلجنة البيان) .

(الباب الرابع) « فى البلدان والأمصار وسائر العمران » . ويشتمل على اثنين وعشرين فصلا فرعياً ، ويقع فى نحو أربعين صفحة (يقع هو وما عليه من تعليقات فى ٦٣ صفحة فى طبعتنا بلجنة البيان) .

(الباب الخامس) « فى المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض فى ذلك كله من الأحوال» ويشتمل على ثلاثة وثلاثين فصلا فرعياً ، يقع فى نحو خمسين صفحة (يقع هو وما عليه من تعليقات فى نحو ثمانين صفحة فى طبعتنا بلجنة اليان) .

(الباب السادس) « فى العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يعرض فى ذلك كله من الأحوال » . ويشتمل على واحد وستين فصلا فرعياً بحسب طبعتنا فى لجنة البيان (تزيد طبعتنا عن الطبعات المتداولة بعشرة فصول فرعية،وهى مثبتة فى بعض النسخ الخطية للمقدمة) . ويقع فى نحو مائتين وعشرين صفحة (يقع هو وما عليه من تعليقات فى نحو ٤٠٠ صفحة فى طبعتنا بلجنة البيان) .

٥ ــ شمول دراسات ابن خلدون فى « المقدمة » لجميع ظواهر الاجتماع الإنسانى

هذا ويبدو مما كتبه ابن خلدون فى المقدمة أنه كانت لديه فكرة واضحة عن اتساع نطاق الظواهر الاجتماعية وشمولها لجميع الأنواع التى أشرنا إليها فى الفقرة الأولى من هذا القسم . وأنه لم يغادر أية طائفة من طوائفها إلا عرض لها بالدراسة .

فعرض فى معظم البابين الأول والرابع من المقدمة للظواهر المتصلة بطريقة التجمع الإنسانى . أى للنظم التى يسير عليها التكتل الإنسانى نفسه . مبيناً فى الباب الأول أثر البيئة الجغرافية فى هذه الظواهر وفى غيرها من شئون الاجتماع . وهذه هى الشعبة التى سماها العلامة دوركايم « المورفولوجيا الاجتماعية La morphologie sociale » أو « علم البنية الاجتماعية » ، وظن هو وأعضاء مدرسته أنهم أول من عنى بدراسة مسائلها ، وأول من فطن إلى خواصها الاجتماعية ، وأول من أدخلها فى مسائل علم الاجتماع ؛ ولم يدروا أنه قد سبقهم إلى ذلك ابن خلدون بأكثر من خمسة قرون ، وأنه قد وقف على هذه الشعبة زهاء بابين كاملين من مقدمته .

وعرض ابن خلدون فى الفصول العشرة الأولى من الباب الثانى للظواهر المتصلة بالبدو والحضر وأصول المدنيات .

وعرض فى الفصول التسعة عشر الأخيرة من الباب الثانى وفى جميع فصول الباب الثالث لنظم الحكم وشئون السياسة .

وعرض للظواهر الاقتصادية فى جميع فصول الباب الخامس وفى سبعة فصول من الباب الثالث (وهى الفصول التى أعطاها العناوين الآتية : فصل فى الجباية وسبب قلتها وكثرتها ؛ فصل فى ضرب المكوس أواخر الدولة ؛ فصل فى أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ؛ فصل فى أن ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون فى وسط الدولة ؛ فصل فى أن نقص العطاء من السلطان نقص فى الجباية ؛ فصل فى أن الظلم مؤذن بخراب العمران ؛ فصل فى وفور العمران

آخر الدولة . وتتصل هذه الفصول كذلك بشئون السياسة والحكم التى يتألف منها الموضوع الأساسى للباب الثالث) وفى ستة فصول من الباب الرابع (وهى الفصول التى أعطاها هذه العناوين : فصل فى أن تفاضل الأمصار والمدن فى كثرة الرفه لأهلها ونفاق الأسواق ؛ فصل فى أسعار المدن ؛ فصل فى اختلاف أحوال الأقطار بالرفه والفقر ؛ فصل فى تأثل العقار والضياع ؛ فصل فى حاجات المتمولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة ؛ فصل فى اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع . ولهـــذه الفصول كذلك صلة بشئـــون المورفولوجيا الاجتماعية التى يتألف منها الموضوع الأصلى للباب الرابع) .

وعرض فى الباب السادس للظواهر التربوية والعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه . وفى أثناء دراسته لظواهر هذا الباب تناول كثيراً من الظواهر الأخرى كالظواهر القضائية والخلقية والجمالية واللغوية والدينية[1].

٦ ــ منهج ابن خلدون فى البحث وطريقته فى عرض الحقائق

يعتمد ابن خلدون فى بحوثه على ملاحظة ظواهر الاجتماع فى الشعوب التى أتيح له الاحتكاك بها والحياة بين أهلها ، وتعقب هذه الظواهر فى تاريخ هذه الشعوب نفسها فى العصور السابقة لعصره ، وتعقب أشباهها ونظائرها فى تاريخ شعوب أخرى لم يتح له الاحتكاك بها ولا الحياة بين أهلها ، والموازنة بين هذه الأوضاع جميعاً ، والتأمل فى مختلف مناحيها ، للوقوف على طبائع الظواهر وعناصرها الذاتية وصفاتها العرضية وما تؤديه من وظائف فى حياة الأفراد والجماعات . والعلاقات التى تربطها بعضها ببعض والتى تربطها بما عداها من الظواهر الكونية . وعوامل تطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور . ثم الانتقال من هذه الأمور جميعاً ، وفى ضوء هذه الأمور جميعاً ، إلى استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر فى مختلف شئونها من قوانين .

فهو فى بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين : تتمثل أولاهما فى ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع ، أو بعبارة أخرى تتمثل فى جمع المواد الأولية اللازمة لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ ؛ وتتمثل ثانيتهما فى عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية ويصل بفضلها إلى الغرض الذى قصد إليه من هذا العلم ، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين .

هذا هو جوهر منهجه فى البحث . وهو المنهج الذى لا يزال إلى الوقت الحاضر عمدة الباحثين فى علم الاجتماع .

* * *

وأما طريقة عرضه فى المقدمة لما انتهت إليه بحوثه فتشبه من وجوه كثيرة الطريقة التى يسير عليها المحدثون من علماء الهندسة فى عرض نظرياتهم . فهو يعنون كل فقرة من بحثه بقانون أو فكرة من القوانين أو الأفكار التى انتهى إليها ، كما يفعل علماء الهندسة المحدثون إذ يجعلون نص النظرية نفسها عنواناً للفصل . ثم يأخذ فى بيان الحقائق التى استخلص منها هذا القانون أو هذه الفكرة ، أى يأخذ فى البرهنة عليها ، كما يفعل علماء الهندسة كذلك فى البرهنة على نظرياتهم . ولا يقتصر فى هذه البرهنة على ما شاهده أو أطلع عليه فى بطون التاريخ من شواهد اجتماعية تدل على صحة القانون الذى

(١) عرض كذلك للظواهر الدينية وما يتصل بها فى الفصل السادس من الباب الأول الذى تكلم فيه عن الوحى والرؤيا وأصناف المدركين للغيب من البشر وحقيقة النبوة .. الخ . وعرض كذلك للظواهر اللغوية فى الفصل الثانى والعشرين من الباب الرابع الذى تكلم فيه على لغات أهل الأمصار .

هو بصدده . بل يلجأ كذلك أحياناً إلى البرهنة المنطقية الخالصة إن كان فى الموضوع بعض عناصر يقتنع بها الإنسان عن طريق الدليل العقلى . وإلى الاستدلال بحقائق العلوم الطبيعية وعلم النفس إذا كان فى الموضوع بعض عناصر يقتنع بها الإنسان عن طريق هذه الحقائق .

وإليك مثالا من ذلك الفصل التى جعل عنوانه : « فصل فى أن الأمة إذا غلبت وصارت فى ملك غيرها أسرع إليها الفناء » (المقدمة . البيان ٤٥١ — ٤٥٣) .

فقد وضع فى رأس الفصل فكرة أو قانوناً من الأفكار أو القوانين الاجتماعية التى انتهى إليها بحثه . وملخص هذه الفكرة أو هذا القانون أن خضوع أمة لأخرى لا يؤثر فى معنوياتها وحريتها واستقلالها فحسب بل يؤدى كذلك إلى فنائها فناء مادياً . فيتناقص عدد أفرادها ويتناقص نسلها بالتدريج حتى تنقرض أو تشرف على الانقراض . ثم أخذ فى البرهنة على هذه الفكرة أو هذا القانون .

فبدأ بالبراهين المستمدة من حقائق علم النفس وعلم الحياة (البيولوجيا) وعلم الحيوان ومن مقولات العقل والأقيسة المنطقية فقال :

« والسبب فى ذلك ، والله أعلم ، ما يحصل فى النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم ؛ فيقصر الأمل ويضعف التناسل . والاعتمار إنما هو عن جدة الأمل وما يحدث عنها من نشاط فى القوى الحيوانية . فإذا ذهب الأمل بالتكاسل ، وذهب ما يدعو إليه من الأحوال ، وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم ، تناقص عمرانهم ، وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم ، بما خضد الغلب من شوكتهم ؛ فيصبحون مغلبين لكل متغلب ، طعمة لكل آكل ؛ وسواء أكانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا » .

« وفيه . والله أعلم . سر آخر . وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذى خلق له (يشير بذلك إلى قوله تعالى بشأن آدم وذريته : « وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة ») . والرئيس إذا غلب على رياسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه ورى كبده . وهذا موجود فى أخلاق الأناسى . ولقد يقال مثله فى الحيوانات المفترسة . وأنها لا تسافد إذا كانت فى ملكة الآدميين . فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره فى تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء . والبقاء لله وحده » .

ثم ختم البحث بأدلة مستمدة مما شاهده وأطلع عليه فى بطون التاريخ من ظواهر اجتماعية فقال :

« واعتبر ذلك فى أمة الفرس . كيف كانت قد ملأت العالم كثرة . ولما فنيت حاميتهم فى أيام العرب بقى منهم كثير وأكثر من الكثير . يقال إن سعداً (يقصد سعد بن أبى وقاص قائد جيش المسلمين فى حربهم ضد فارس) أحصى من وراء المدائن (عاصمة فارس حينئذ) فكانوا مائة ألف وسبعة وثلاثين ألفاً . منهم سبعة وثلاثون ألفاً رب بيت . ولما تحصلوا فى ملكة العرب وقبضة القهر لم يكن بقاؤهم إلا قليلا . ودثروا كأن لم يكونوا . ولا تحسبن أن ذلك لظلم نزل بهم أو عدوان شملهم ؛ فلكة الإسلام فى العدل ماعلمت ؛ وإنما هى طبيعة للإنسان إذا غلب على أمره ، وصار آلة لغيره » .

* * *

وقد يرى ابن خلدون أن بحثاً ما يحتاج إلى دراسات تمهيدية ، فيقف بعض فصول أو فقرات على هــذه الدراسات قبل أن يتناول البحث أو فى أثناء علاجه له ؛ كما فعل فى الباب الأول إذ تكلم بتفصيل على الحقائق الجغرافية تمهيداً لكلامه على أثر البيئة الجغرافية فى الحياة الفردية والاجتماعية ، وكما فعل فى الباب السادس إذ

تحدث عن مختلف العلوم وموضوعاتها وأغراضها وما ألف فيها تمهيداً للكلام على نظم التربية وشئون التعلم والتعليم .

ولا يظهر ابتكار ابن خلدون ولا تبدو أصالته ولا تتحقق أغراضه من دراساته إلا فى البحوث الأصيلة من مقدمته . أما بحوثها الاستطرادية أو التمهيدية فيقتصر فيها عمل ابن خلدون على مجرد نقل الحقائق من الكتب ومن معلوماته وجمعها وتلخيصها وتسجيل الآراء وترجيح بعضها على بعض . . . وما إلى ذلك .

٧ ــ أثر مقدمة ابن خلدون فى أسلوب الكتابة العربية

سلك ابن خلدون فى كتابة الرسائل الخاصة والحكومية منذ أن تولى وظيفة كتابة السر والإنشاء لأبى سالم بن أبى الحسن سلطان المغرب الأقصى وفى تأليف « مقدمته » وكتابه « العبر » أسلوباً جديداً يمتاز بالسهولة والوضوح . والتعبير الدقيق عن الحقائق ، وقوة التدليل ، وترابط الفكرة ، وحسن الأداء والتناسق . وتخير المفردات والتراكيب العربية السليمة ، والتخلص من قيود السجع ومحسنات البديع التى كان النثر العربى مكبلا بها فى هذا العهد . ولم يكن أسلوبه هذا فى الحقيقة جديداً كل الجدة ، وإنما كان إحياء للأسلوب العربى الأصيل الذى امتازت به العربية فى عصورها الذهبية الأولى ، والذى يتمثل فى أوضح صورة فى أسلوب عبد الحميد الكاتب فى عصر بنى أمية ثم فى أسلوب الجاحظ ومن إليه من فحول الكتاب فى العصر العباسى . غير أن هذا الأسلوب كان قد اندثر منذ عهد بعيد ، واستبدل به فى مختلف البلاد العربية أسلوب ركيك سقيم ينوء بأغلال السجع ومحسنات البديع . ويعنى بتزويق اللفظ أكثر مما يهتم بتوضيح المعنى .

ويعلل ذلك ابن خلدون فيقول إنه « ما حمل عليه أهل العصر إلا استيلاء العجمة على ألسنتهم ، وقصورهم لذلك عن إعطاء الكلام حقه فى مطابقته لمقتضى الحال ، فعجزوا عن الكلام المرسل لبعد أمده فى البلاغة وانفساح خطوته . وولعوا بهذا المسجع يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود ومقتضى الحال فيه ، ويجبرونه بذلك القدر من التزيين بالأسجاع والألقاب البديعية ، ويغفلون عما سوى ذلك » (المقدمة ، البيان ، ١٢٨٧) .

ثم يصف عزوفه عن هذا الأسلوب واصطناعه الأسلوب المرسل السهل فى أثناء توليه وظيفة كتابة السر والإنشاء لأبى سالم فيقول : « وكان أكثر الرسائل يصدر عنى بالكلام المرسل . . . وانفردت به حينئذ ، وكان مستغرباً عندهم بين أهل الصناعة » (التعريف ٧٠) .

وعلى الرغم من سمو هذا الأسلوب وسهولته فإنه لم يكن له أثر يعتد به فى أقلام الكتاب والمؤلفين المعاصرين لابن خلدون ولا فى أقلام من جاءوا بعده فى أثناء القرون الخمسة التالية لوفاته ، وذلك لما كان مسيطراً فى أثناء هذه الحقبة الطويلة على القرائح والأقلام من مظاهر الخمول والجمود وتقديس القديم .

وظل أسلوب الكتابة فى معظم البلاد العربية على حاله القديم حتى طبعت مقدمة ابن خلدون بمصر فى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى ثم فى بيروت بعد ذلك بقليل ، وعم انتشارها ، وكثر تداولها بين الناس ، وتقرر تدريسها فى بعض معاهد العلم ، وصاحب ذلك فترة ارتقاء ونهوض فكرى ولغوى واحتكاك بالثقافة والآداب الأوروبية ، فأخذت حينئذ أقلام الكتاب والمؤلفين تتأثر بأسلوب ابن خلدون ؛ ولم يمض على ذلك أمد طويل حتى سيطر هذا الأسلوب على جميع مناحى الكتابة من تأليف وصحافة وخطابة ورسائل ؛

وعاد للنثر العربى بفضل ذلك ما كان له فى العهود العربية الأولى من رصانة وصفاء ، وسلاسة وانطلاق .

فأسلوبنا الحالى فى الكتابة مدين إذن لابن خلدون بأهم مقوماته ومناهجه . ولم يكن فضل المقدمة عظيما على العلوم فحسب ، بل كان فضلها عظيما على الآداب كذلك . فكما أفادت العلوم بموضوعها ومادتها أجل فائدة ، إذ أنشأت علماً جديداً هو علم الاجتماع ، أفادت الآداب بشكلها وصياغتها أجل فائدة إذ أنشأت — أو بعبارة أصح « أحيت » — أسلوباً عربياً قويماً يبين عن الفكر بأيسر وسيلة وأمثل طريق ، ويذلل وسائل الفهم والتعبير .

٨ — تلخيص المقدمة لتاريخ كثير من العلوم والفنون وموضوعاتها وفروعها ومذاهب أئمتها ومراجعها — ودلالة هذا التلخيص على مظاهر أخرى من نبوغ ابن خلدون

لا تقتصر فائدة المقدمة على ابتكارها فى دراسة شئون الاجتماع وأثرها فى أسلوب الكتابة العربية ، بل تقدم لنا كذلك بحوثاً قيمة فى تاريخ العلوم والفنون وموضوعاتها وفروعها ومذاهب أئمتها وأهم ما ألف فى كل فرع منها . وبذلك تدلنا على رسوخ قدم ابن خلدون فى معظم العلوم والفنون المعروفة فى عصره ، وتكشف لنا عن نواح أخرى كثيرة من مظاهر نبوغه غير النواحى التى تقدمت الإشارة إليها فى الفقرات السابقة من هذا القسم .

وقد عرض ابن خلدون لهذه البحوث فى مواطن كثيرة من مقدمته وخاصة فى الفصول الثانى والثالث والسادس من الباب الأول وفى الفصول العشرة الأخيرة من الباب الخامس وفى معظم فصول الباب السادس . فدرس فنون الفلاحة والبناء والنجارة والحياطة والحياكة والتوليد والطب والخط والكتابة والوراقة والموسيقى والغناء ، ودرس علوم القراءات ورسم المصحف والتفسير والحديث والفقه والفرائض وأصول الفقه والجدل والخلافيات والتوحيد والتصوف والعلوم اللغوية والرياضية والطبيعية بمختلف فروعها والمنطق والفلسفة والإلاهيات وبحوث التربية والتعليم وعلم النفس التربوى والتعليمى . بل تحدث كذلك عن فنون غريبة تدخل فى باب الشعوذة والأسرار الخفية والروحانيات كفنون السحر والطلسمات والكهانة وإدراك الغيب بالرياضة والإدراك الروحانى ، والتنجيم ، واستخراج الغيب عن طريق حساب الجمل ، والطب الروحانى ، والانفعال الروحانى ، والانقياد الربانى ، والإصابة بالعين ، وعلم أسرار الحروف أو السيمياء ، والاطلاع على الأسرار الخفية من جهة الارتباطات الحرفية ، واستخراج الأجوبة من الأسئلة ، والاستدلال على ما فى الضمائر الخفية بالقوانين الحرفية ، والزيرجة ، وقلب المواد ذهباً وفضة . . . وهلم جرا .

ومن العجيب أنه لا يمر مروراً سريعاً على هذه الطوائف الغريبة من العلوم والفنون ، بل يفصل القول فيها تفصيلا ، ويذكر مناهجها وطرق استخدامها والانتفاع بها وأهم ما ألف فيها ، وأشهر أئمتها . ومن ذلك ما فعله فى الزيرجة إذ وقف عليها فى البابين الأول والسادس نحو أربعين صفحة من مقدمته ، ورسم « زيرجة السبتى » ، وبين بالتفصيل طرق استخدامها واستخراج الأجوبة منها .

القسم الثالث

عرض سريع لأهم الآثار الأخرى لابن خلدون

ترجع أهم الآثار الأخرى لابن خلدون إلى ما يلي :

١ — « كتاب العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، فى أيام العرب والعجم والبربر . ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر » .

يستغرق هذا المؤلف بحسب طبعة بولاق (التى تم ظهورها سنة ١٨٦٨) سبعة مجلدات تشغل المقدمة التى تدرس ظواهر الاجتماع والتى تكلمنا عليها فى القسم السابق مجلداً واحداً منه . وتشغل البحوث التاريخية الخالصة . وهى موضوع حديثنا الآن . المجلدات الستة الباقية .

وقد قسم ابن خلدون هذه البحوث التاريخية قسمين . درس فى القسم الأول منهما « أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد . وفيه الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبنى إسرائيل والقبط واليونان والروم والفرنجة » . ويشغل هذا القسم أربعة مجلدات من المجلد الثانى إلى المجلد الخامس . ودرس فى القسم الثانى « تاريخ البربر ومن إليهم من زناتة وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول »[1]. ويشغل هذا القسم مجلدين هما السادس والسابع من مؤلفه .

وقد أجرى ابن خلدون فى القسم الأول من مؤلفه هذا تحقيقات علمية هامة على تراث أسلافه من المؤرخين الذين كتبوا فى تاريخ العرب والإسلام . وضمنه بحوثاً استمدها من مشاهداته وقراءاته الخاصة التى لم يطلع عليها مؤرخو العرب من قبله ومن بعض مصادر كانت موجودة فى عصره ولم تصل إلينا . ويبدو هذا على الأخص فى حديثه عن دول الإسلام فى صقلية . ودول الطوائف بالأندلس . والممالك النصرانية فى إسبانيا . وتاريخ بنى الأحمر فى غرناطة .

ويعد القسم الثانى الخاص بتاريخ البربر أقوى الأقسام أصالة وأكثرها تحقيقاً وتجديداً وطرافة معاً . وأكبرها فضلا على بحوث التاريخ . وذلك أن معظم ما جاء فى هذا القسم لم ينقل عن مراجع مدونة . وإنما يسجله ابن خلدون نفسه لأول مرة من مشاهداته فى أثناء اتصاله بمختلف قبائل البربر وتنقله بين دول المغرب .

٢ — « التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً »

ترجم ابن خلدون فى هذا الكتاب لنفسه ترجمة رائعة مستفيضة تحدث فيها عن تفاصيل ما جرى له وما أحاط به من حوادث من يوم نشأته إلى قبيل مماته . وتحدث عن كل ذلك بدقة المؤرخ الأمين الحريص على الاستيعاب والشمول . فلا يدع شيئاً مما عمله أو حدث له إلا سجله . وبجانب هذا كله يعرض ابن خلدون فى هذا الكتاب لكثير مما يتصل بتاريخه من حوادث ووثائق وخطب ورسائل وقصائد له ولغيره . ويصف أحوال كثير من المجتمعات والنظم التى كانت لها علاقة به . ويصور أحوال العصور التى اجتازها أحسن تصوير . ويترجم لمعظم من عرض لذكرهم فى كتابه .

وقد ألحق ابن خلدون هذه الترجمة بكتابه « العبر » السابق ذكره . ووقف عليها فى وضعها الأول نحو مائة صفحة فى آخر المجلد السابع منه . وجعلها باباً على حدة وانتهى فيها إلى مستهل سنة ٧٩٧ هـ .

---

[1] (١) العبارتان المحصورتان بين علامتى تنصيص لابن خلدون نفسه (المقدمة ، البيان ٢٧١) .

ثم أدخل عليها بعد ذلك تعديلات وتنقيحات وزيادات ، وأضاف إليها تاريخ المراحل الأخيرة من حياته من مستهل سنة ٧٩٧ هـ إلى ما قبل وفاته سنة ٨٠٨ هـ ببضعة أشهر . فعظم حجم الكتاب بما أضيف إليه ، ودعاه ذلك إلى أن يستبدل بعنوانه القديم عنواناً آخر يدل على شموله لجميع مراحل حياته ، فسماه « التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غرباً وشرقاً » .

٣ – « لباب المحصل فى أصول الدين » . وهو تلخيص لكتاب ألفه الفخر الرازى فى علم التوحيد وسماه « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » . وقد ذكر ابن خلدون السبب الذى دعاه إلى هذا التلخيص وبين الطريقة التى سار عليها إذ يقول فى مقدمة هذا الكتاب إنه « نظراً لإسهاب هذا الكتاب وإطنابه رأى أن يهذبه ويحذف منه ما يستغنى عنه . . . ويضيف إليه بعض زيادات من كتاب الإمام نصر الدين الطوسى وقليلا من بُنَيَّات أفكاره » . وجاء فى نهايته أنه فرغ من مختصره هذا فى التاسع والعشرين لصفر سنة ٧٥٢ هـ ؛ أى أنه قد ألفه ولما يبلغ التاسعة عشرة من عمره ، والمرجح أنه أول كتاب ألفه .

وينقسم هذا الكتاب أربعة أقسام : الأول فى البديهيات ؛ والثانى فى المعلومات ويتبعه الكلام على الموجودات عند الفلاسفة وعند المتكلمين ؛ والثالث فى الإلاهيات ؛ والرابع فى السمعيات . ويختم بالكلام على معنى الإيمان والكفر وعلى الإمامة والشيعة وأنواعها

٤ – وقد ذكر ابن خلدون فى كتابه « التعريف » أن تيمور لنك قد طلب إليه أن يكتب له بحثاً فى جغرافية بلاد المغرب الأدنى والأوسط والأقصى ، فأجابه إلى ما طلب ، وكتب له فى ذلك « مختصراً وجيزاً فى اثنتى عشرة من الكراريس المنصفة القطع » (التعريف ٣٧٠) ولكن لم يصل إلينا هذا البحث . ولعله كان مجرد تلخيص لما كتبه عن جغرافية بلاد المغرب فى الباب الأول من « المقدمة » وفى الكتاب الثالث من « العبر » .

٥ – وأثبت ابن خلدون فى كتابه التعريف نصوص كثير من الخطابات التى أرسلها إلى أصدقائه وإلى الأعيان والأمراء والملوك ، ونماذج من عشر قصائد نظمها فى مختلف المناسبات ، وكثيرا من خطبه وبعض ما ألقاه من كلمات فى افتتاحيات مجالس التدريس وبعض محاضراته نفسها ومنها محاضرته التى ألقاها فى فاتحة توليه وظيفة التدريس بمدرسة صرغتمش عن الإمام مالك وموطئه ، والتى أشرنا إليها فيما سبق .

٦ – وقد ذكر لسان الدين ابن الخطيب فى ترجمته لابن خلدون فى كتابه « الإحاطة فى أخبار غرناطة » أن ابن خلدون شرح البردة (قصيدة مشهورة فى مدح الرسول عليه الصلاة والسلام للأبوصيرى) ولخص كثيراً من كتب ابن رشد (يقصد كتب ابن رشد الجد وابن رشد الحفيد فى الفقه ، لا فى الفلسفة كما توهم بعضهم ، ككتاب « المقدمات الممهدات » لابن رشد الجد ، وكتاب « بداية المجتهد » لابن رشد الحفيد) ، وعلق للسلطان أيام نظره فى العقليات تقييداً مفيداً فى المنطق ، وألف كتاباً فى الحساب ، وشرع « فى شرح الرجز الصادر عنى فى أصول الفقه » (متن منظوم من بحر الرجز ألفه لسان الدين ابن الخطيب فى أصول الفقه) وشرع ابن خلدون فى شرحه « بشىء لا غاية فوقه فى الكمال »[1] . وقد توفى ابن الخطيب سنة ٧٧٦ هـ أى قبل أن يشرع ابن خلدون فى كتابه « العبر » وفى « مقدمته » بأمد غير قصير (شرع ابن خلدون فى كتابة مؤلفه « العبر » و « مقدمته » سنة ٧٧٩ هـ) . ولذلك لم يرد لكتاب العبر ولا للمقدمة ذكر فيما كتبه لسان الدين ابن الخطيب عن آثار ابن خلدون .

---

(١) أضاف لسان الدين ابن الخطيب أن ابن خلدون لخص مختصر الإمام فخر الدين الرازى وهو الملخص الذى تكلمنا عليه فيما سبق تحت رقم ٣ .

ولم يصل إلينا شيء من هذه البحوث والرسائل التي نقلناها في النص السابق عن ابن الخطيب . ولا يحدثنا ابن خلدون نفسه في كتابه « التعريف » عن شيء منها . مع أنه يبدو عليه في هذا الكتاب الحرص الشديد على تسجيل ما ألفه حتى الخطابات التي كتبها إلى أصدقائه .

فالراجح أن هذه البحوث كانت من بواكير إنتاجه العلمي في شبابه . وأنه لم ير فيها ما يستحق الذكر ولا ما يفتخر به . ولم تكن معروفة ولا متداولة . ولذلك أهمل الإشارة إليها .

٧ – عثر أخيراً على كتاب في التصوف عنوانه « شفاء السائل لتهذيب المسائل تأليف أبي زيد عبد الرحمن ابن أبي بكر محمد بن خلدون الحضرمي » . وقد نشره الأب أغناطيوس خليفه اليسوعي وعلق عليه بما يرجح في نظره نسبته إلى مؤلف المقدمة . ونشره كذلك في سنة ١٩٥٨ الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي ومهد له بتمهيد طويل رجح فيه أن المؤلف لهذا الكتاب هو صاحب المقدمة .

ولكن ظهر لنا من شواهد كثيرة ما جعلنا نرجح ، بل نكاد نقطع ، أن هذا الكتاب ليس لصاحب المقدمة بل لباحث آخر . لعله من أسرة ابن خلدون . واتفق أن اسمه وكنيته يتفقان مع اسم مؤلف المقدمة وكنيته . وقد سجلنا وجهة نظرنا هذه وأدلتها بشيء من التفصيل في كتابنا « عبد الرحمن بن خلدون » الذي نشرته وزارة الثقافة والإرشاد في سلسلة « أعلام العرب » [1]

(١) انظر صفحات ٢٨٢ – ٢٨٧ من الكتاب المشار إليه .



سيرة بنى هلال أو قصة أبى زيد الهلالى

بقلم
الدكتور عبد الحميد يونس
أستاذ الأدب الشعبى القومى بكلية الآداب جامعة القاهرة

انقضت ستة قرون ظل فيها الشعب العربى يتغنى ويحفظ أحداث سيرة بنى هلال ، وفضائل أبطالها ، ولم يكن هذا الاحتفال بتلك السيرة لمجرد السمر أو الترفيه أو تزجية الفراغ ، وإنما كان لحافز أعظم وأنبل يرتبط برأى الفرد فى نفسه وفى أمته ، أو بمعنى آخر ، يرتبط بصورة المواطن العربى كما ينبغى أن يكون فى نظر نفسه ، وفى نظر غيره على السواء ، ويتعلق بفضيلة الأمة العربية وتبعاتها فى تحقيق وجودها ، والحفاظ عليه ؛ والعمل الدائب على النهوض به . ومع ذلك أهمل الأدباء والمؤرخون هذه السيرة دهراً طويلا ، وكان قصاراهم أن يسجلوا استماعهم إليها فى طفولتهم ، وإنكارهم إياها بعد ذلك ، فى حين اهتم بها الحكيم العربى ابن خلدون المتوفى أوائل القرن التاسع الهجرى ، ودون بعض نصوصها ، وسجل طرائق إنشادها العلماء الذين صحبوا الحملة الفرنسية إلى مصر ، ولم يستطع المستشرق الإنجليزى « إدوارد لين » أن يغفلها فيما صور من أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم . ولم يفكر الباحثون فى طابعها الملحمى ، ونظروا إليها وإلى غيرها من السير الشعبية العربية على أنها ضروب من قصص الفروسية الرومانسى الذى شاع فى القرون الوسطى ، حتى حاول المصنفون الغربيون فى فترة ما بين الحربين ، أن يجمعوا ملاحم الشعوب ، فوقعوا على سيرة بنى هلال ، وعدوها الملحمة التى تمثل الشعب العربى ، وتبرز فضائله ومزاياه ، وتبين طريقته فى التعبير عن وجدانه القومى .

ومن الأخطاء التى شاعت بين النقاد ومؤرخى الأدب ، والتى استقرت حتى كادت تصبح من المسلمات ، أن الأدب العربى بصفة عامة ، والشعر منه بصفة خاصة ، لم يعرف الملحمة . وهو الخطأ الذى اتخذ صيغة القانون الفلسفى على يد « إرنست رينان » الفرنسى وسلم به المستشرقون ، ووافق عليه بعض الدارسين من العرب . ومصدر هذا الخطأ ، القول بأن العقلية العربية قاصرة بفطرتها عن إنشاء الملحمة ، وأنها تنزع دائماً إلى التجريد ، وتنفر من التجسيم والتشخيص ، وأن المرحلة الثقافية التى كان المفروض أن تثمر الملحمة ، كانت تقوم على الظعن وعدم الاستقرار ، والصدور عن عصبية قبلية ضيقة ،

تُثمر الشعر الغنائى بمقطوعاته القصار ، وليس من غرضنا أن نرد هذا الخطأ ، وحسبنا أن نشير إلى ثلاث حقائق بارزة فى التاريخ العربى : الأولى أن الجاهلية ذات الطابع البدوى التى سبقت الإسلام بما لا يزيد على ثلاثة قرون ، ليست بداية الأمة العربية ... إنها أقدم من ذلك بكثير ، فالجزيرة العربية كانت بمثابة « الخزان البشرى » يمد الجانب الأكبر من العالم القديم بمدد متواصل من القوة البشرية ، والعناصر الثقافية . والحقيقة الثانية ، أن مواضع من هذه الجزيرة عرفت الحضارة فى عصر متوغل فى القدم ، وبخاصة فى الجزء الجنوبى منها ، ومعنى ذلك أنها عرفت الاستقرار منذ أمد بعيد ، كما أن الجاهلية قد تأثرت بحضارة هذا الجزء إلى جانب تأثرها بالحضارات المحيطة بها ، مع احتفاظها بطبيعتها وأصالتها ، وأنها لم تكن همجية أو بدائية ، وإنما كانت مرحلة ثقافية ، بدت فيها بوادر الشروع إلى التوحد ، أما الحقيقة الثالثة ، فهى أن التراث الأدبى المدروس ، لم يكن الحصيلة الكاملة لنبضات الوجدان العربى ، أفراداً وأمة ، ولقد أغفل هذا التراث فيما أغفل ، المأثورات الشعبية التى اعتصم بها الوجدان القومى العربى عند ما رأى الشعر الفصيح لا يفى بجميع حاجاته الفنية ، وبخاصة عند ما تحيّف غير العرب أرضه إبان الحملات الصليبية ، وعندما رأى عناصر غير عربية تحكمه وتغل إرادته ، وتستأثر بخيرات بلاده ، فانتخب حلقات من الفروسية العربية ، وصاغها ملاحم يتغنى بها ويحفظها ، تمكيناً للفضائل العربية من ناحية ، وإذكاء للروح المعنوى من ناحية أخرى ، ولذلك وجدنا سيرة بنى هلال تحتل مكان الصدارة بين المأثورات الشعبية ، وتظل حية فعالة على مدى القرون .

وجدير بالدارس المنصف الذى يتوخى الحيدة فى الحكم ، وعدم التأثر بالفكرات السابقة التى صدر أغلبها عن هوى عنصرى ، أن ينظر إلى الأمة العربية كغيرها من الأمم باعتبارها جماعة إنسانية منسجمة ، عريقة الأصل ، طويلة العمر ، وأنها بهذا الاعتبار ، أسهمت فى بناء الحضارة العالمية ، ولم تكن بدعاً بين الشعوب التى درجت على الأرض، وأنشأت الملاحم ، استجابة لنبض وجدانها القومى . ولقد انتهى النقاد أو كادوا إلى التفريق بين ضربين متمايزين من الأدب الملحمى ، الأول : هو الذى صدر عن وجدان جمعى ، قبلياً كان أو قومياً ، والجماعة فيه هى المنشئ والمتذوق فى وقت معاً ، وهذا الضرب من الملاحم ، ينشأ صغيراً فى صورة المقطعات المفرقة ، ثم تتجمع عناصره وتنمو مسايرة للوجدان الجمعى ، والنقاد يسمون هذا الضرب الملاحم الشعبية ، أو الأصيلة ، ويستشهدون عليه بالإلياذة اليونانية المنسوبة إلى هوميروس ، أما الضرب الثانى ، فهو تقليد للأول ، يقوم به أديب فرد ، وهو لذلك يصدر عن وجدانه ، ويتسم بالطابع الفردى الذاتى . ويطلق النقاد عليه الملاحم الأدبية أو الفردية ، ويضربون له المثل بإنيادة « ڤرچيل » وإذا نحن أردنا أن نضع سيرة بنى هلال فى مكانها من هذين النوعين ، فإننا نسلكها فى باب الملاحم الشعبية ، فليس لها مؤلف يعرف على التحقيق مهما نسبت إلى أديب أو راوية ، أو عدد من الأدباء أو الرواة ، وهى من غير شك نبضات الوجدان القومى للأمة العربية ، والمنشئون والمتذوقون لها ، هم الشعب العربى أفراداً وقبيلا وأمة ، وكانت نشأتها طبيعية تلقائية كسائر الملاحم الشعبية. ومن اليسير أن يتبين الدارس لها المرحلة التى اكتملت فيها وهى — كما قلنا — مرحلة المد الاستعمارى المعروف فى التاريخ بالحروب الصليبية . وبلغ من حرص الشعب على سياق أحداثها وقسمات أبطالها ، أنه لا يتساهل فيما حفظ من صورتها المتكاملة ، وحلقاتها التى يأخذ بعضها من بعض . وإذا كان المنشد المحترف، المتخصص

فى أداء هذه السيرة قد أعان على تكاملها وثباتها ، فإنه لا يستطيع إلا أن يفصل أو يجمل ، يقدم أو يؤخر فى أضيق الحدود . وهذه السيرة التى عاشت ، ولا تزال تعيش ، قروناً متطاولة ، والتى جعلها الشعب العربى من الخليج إلى المحيط ، زاده الفنى ، لا تختلف إلا باختلاف اللهجة العربية لبيئة من البيئات ، أو جيل من الأجيال ، أما عمودها الفقرى ، وعلاقات أحداثها ، وأخلاق أبطالها ، فواحدة لا تكاد تتغير . وليس من دليل على استجابتها للوجدان القومى العربى أعظم من هذا الدليل فى احتفاظها بخصائصها منذ أواخر العصر الفاطمى إلى الآن ، وفى اعتصام الوطن العربى الكبير بها ، على اتساع رقعته واختلاف لهجاته ، بل إنها نفذت مع العرب إلى أواسط أفريقيا وغربها ، فهى تُنشد فى نيجيريا ، وفى بقاع أخرى من القارة العذراء .

وما أكثر السير الشعبية التى أنشأها العرب وتذوقوها ، وما أكثر أيام العرب التى احتفظت بها ذاكرتهم وأعادت عبقريتهم صياغتها من جديد فى شعر ونثر فنى ... ما أكثر الفرسان الذين انتخبهم الشعب العربى من فترة نقاء الجنس ، أو الجاهلية ، أمثال « الزير سالم » و « سيف بن ذى يزن » و « عنترة بن شداد » وغيرهم ، فما الذى مكن لسيرة بنى هلال بين هذه السير وما الذى جعل لها مكان الصدارة فعاشت عمراً أطول من سائر الملاحم الشعبية العربية ؟ الجواب على هذا السؤال سهل يسير إذا نحن وضعنا فى اعتبارنا : أولا : أن بنى هلال قبيلة عربية عاشت نقية الجنس بدوية الطابع ، وأن شطراً كبيراً منها لم يبرح الجزيرة مع من برحها من عرب الفتح ، وثانيا : أن أحداث السيرة تستوعب الوطن العربى الكبير بأسره ، فهى تساير الاتجاه الجغرافى البشرى من الجنوب إلى الشمال مغربه إلى مصر ، ومصعدة إلى شمال أفريقيا ، فهى مدد من الفتوة العربية من الخليج إلى المحيط ، وثالثاً : أن بؤرتها لا تتركز فى بطل واحد ، وإن كان المبرزون من فرسانها لا يتجاوزون أصابع اليد الواحدة ، ولكنهم مرتبطون بجميع أفراد المجتمع الهلالى ، فهى جماعية فى إنشائها وفى أبطالها ، جماعية فى الحافز وفى الصورة وفى الوظيفة جميعاً ... ولقد انقرضت سير شعبية كثيرة ، ولم يعد المنشدون يذيعونها فى الناس ، ولكن سيرة بنى هلال بهذه المزايا ، ظلت حيــة ، وتبوأت مكان الصدارة بين مأثورات الأدب الشعبى العربى . فهى إذن ملحمة شعبية بكل ما تحمل هذه العبارة من معنى ، وهى إذن أبرز ملاحم العرب ، وإن كانت أحداث التاريخ التى استغلتها متأخرة بالقياس إلى غيرها ، فهى تعود إلى القرن الخامس الهجرى وما تلاه .

دراسات وترجمات

وكان أول خيط جدى فى تاريخ سيرة بنى هلال وذكر الأعلام والوقائع الخاصة بها ، هو ما أورده العلامة ابن خلدون فى تاريخه وفى مقدمته ، فلقد حاول أن يتعرف من أعقاب الهلالية الذين عاصرهم أنباء رحلتهم الجماعية إلى شمال إفريقيا ، وسجل بما عرف عنه من اعتماد على الملاحظة المباشرة ، ودقة فى التدوين أسماء الفرسان الذين نهضوا بريادة الطريق ، والذين قادوا القبيلة بأسرها إلى بلاد المغارب ، وحاول قدر استطاعته أن يضبط أنسابهم فى عشائرهم ، والدارس لأقوال ابن خلدون يلمح لأول وهلة ، أن سيرة بنى هلال كانت من الناحية الأدبية فى طريقها إلى التكامل ، وابن خلدون ، وإن اهتم بإحدى الحلقات أكثر من غيرها ، فقد أوضح الحافز القصصى على النقلة القبلية من الجزيرة العربية ، كما أنه سجل أعلاماً لا تزال ذاكرة الشعب العربى تحفظهم وتعى مقومات شخصياتهم وتدرك مكانهم من الجمع الهلالى ، ومن المعسكر الزناتى أمثال « الحسن بن سرحان » و « دياب بن غانم » و « شكر الشريف » و « الجازية » و « خليفة الزناتى » و « ابنته سعدى » . ويرجع إلى هذا المؤرخ

الكبير . الفضل فى الاحتفال بما يصدر عن البدو والعوام من أدب بصفة عامة . وبهذه الملحمة الهلالية بصفة خاصة . يضاف إلى هذا كله أن المقطوعات التى أوردها تنطق بأن هذه السيرة الشعبية ، كانت قد تجاوزت الطور الغنائى إلى الطور الملحمى .

أما فى العصر الحديث . فإن المستشرقين هم الذين اهتموا بالمأثورات الشعبية العربية ، وكان أول من نبه الأذهان إلى سيرة بنى هلال . العالم الفرنسى « رينيه باسيه » فقد كتب عام ١٨٨٥ فصلا ضافياً تحدث فيه عن هذه السيرة . واستعان بما أورده ابن خلدون ، ورجع إلى ما كان قد طبع من حلقاتها فى القاهرة ، ولم يكن هذا الفصل مقصوداً لذاته ، وإنما كان بمناسبة صدور ترجمة فرنسية لإحدى القصص العربية .

وبعد ذلك بعشر سنوات أصدر المستشرق الألمانى « و . أهلوارد » فهرسه القيم الجامع للمخطوطات العربية بمكتبة برلين ، ولقد استغرقت مخطوطات هذه السيرة الجانب الأكبر من الكتاب التاسع عشر من ذلك الفهرس الكبير ، وهى تبلغ أربعة وسبعين ومائة مخطوط ، مع إيراد كثير من محتوياتها وذكر بعض الأعلام المتصلة بها . ولهذا المستشرق فضل الجمع والتبويب والمقارنة وريادة الطريق للباحثين بعده .

وفى عام ١٨٩٨ نشر المستشرق الألمانى هارتمان أيضاً بحثاً ضافياً عنوانه سيرة بنى هلال ، وأفاد من جهد « أهلوارد » ، واعتمد فى إماطة اللثام عن الجانب التاريخى من وقائع الملحمة ، على تاريخ ابن الأثير بصفة خاصة . وحاول أن يجلو أهم حلقات هذه السيرة وهى النقلة الجماعية إلى الغرب بقسميها المعروفين : « الريادة والتغريبة » وسجل مافى هذا الأثر الأدبى الكبير من فضائل البطولة والحب ومن جمال فنى . واهتم الباحث الفرنسى « الفرد بل » بنص شفوى مغربى ، ووازن بينه وبين لهجة « بنى شجران » وجعل عنوان كتابه « الجازية » وهو أدنى إلى الدراسة اللغوية منه إلى الدراسة الأدبية والتاريخية وإن استأنس فى مقدمة بحثه بما انتهى إليه العلماء الذين سبقوه . ولم يكتف بالدراسة وتسجيل النص الشفوى ، ولكنه أورد ترجمة فرنسية له مذيلة بتعليقات شتى ، ولهذا الكتاب مزيتان : الأولى اصطناعه منهج دراسة المأثورات الشعبية فى الاعتماد على النص الحى كما يؤديه أهله ، والثانية تعريف الغربيين بحلقة من أهم حلقات السيرة ، مبرأة من التزويق والصنعة .

وغنىّ عن البيان أن جميع المحاولات التى نهض بها المستشرقون لنقل هذه السيرة الشعبية أو أجزاء منها ، لم يكن الباعث عليها الإعجاب أو التذوق الفنى ، وإنما كان استجابة لمقتضيات البحث والتأريخ . بيد أن « ولفرد سكاون بلنت » الإنجليزى الذى عاصر الثورة العرابية ، قد هدته شاعريته إلى أن يتخير حادثة جزئية من أحداث هذه السيرة هى : تعرف أبى زيد إلى زوجته عالية . فيترجمها إلى الإنجليزية شعراً يدل على إعجابه الخالص بها ، وهو الإعجاب الذى دفع الناقد الإنجليزى « مكايل » إلى التنويه بهذه الترجمة من منبر جامعة أكسفورد ، والاستشهاد بها فى محاضراته عن الشعر العالمى . وليس من شك فى أن سيرة بنى هلال ، على الرغم من هذه الدراسات والأبحاث ، لم تحظ بما حظيت به فى العالم الغربى رباعيات عمر الخيام الفارسى ، وحكايات ألف وليلة العربية .

الوقائع والشخوص

لم تكن « أيام العرب » عند الذين يتناقلونها أسماراً وقصصاً خيالياً ، بل كانت بمثابة التاريخ الجماعى للقبائل على اختلاف أنسابها فى الجاهلية والإسلام . ولقد صدرت عن عصبيات قبلية حينـــاً ، وعن عصبية قومية حيناً آخر . وتنطبق هذه السمة على السير الشعبية بصفة عامة ، وعلى سيرة بنى هلال

بصفة خاصة . ومهما يكن من أمر الراوية أو المنشد ، وما يرتكز عليه من تقاليد فى السرد والحكاية ، وما يعطيه لنفسه من حرية التصرف فى أضيق الحدود ، فإن ملاحم الشعب كانت بالنسبة إليه أقرب ما تكون إلى التاريخ القومى . وليس من شك فى أنها اعتمدت على الواقع التاريخى الذى انتخبته عن وعى وعن غير وعى ، ثم سمحت للخيال أن يعيد صياغة الوقائع ، وأن يصور الشخوص ، بيد أن عمل الخيال كان مقيداً بوجدان الأمة ، متأثراً برغبتها فى إذكاء غريزة النضال والمقاومة ، وتجسيم الخصائص التى يمتاز بها العرب فى نظر أنفسهم عن بقية الأقوام .

ولما كانت السيرة الهلالية تحكى تاريخ قبيلة أو مجموعة من القبائل انضوت تحت رياسة بنى هلال ، فإن الحقيقة التاريخية فيها ترتكز على دعامتين اثنتين : أولاهما الأنساب التى تجعل هؤلاء القوم يرتفعون إلى هلال بن عامر بن صعصعه بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن عكرمة بن خصفة بن قيس عيلان ، أى أنها كانت قبيلة قيسية مضرية . ويلتقى سليم مع هلال فى شجرة النسب القيسى عند منصور . ويتفرع عن هلال بعد ذلك ثلاث شعب ، هى الأثبج ورياح وزغبة ، وهذه الشعب الثلاث هى التى ينتسب إليها آباء أبطال السيرة ، وهم سرحان ورزق وغانم . أما الحقيقة الثانية ، فهى اتجاه القبيلة ناحية الغرب وانتشارها فى الشمال الإفريقى حتى بلغت المحيط الأطلسى . وهو اتجاه اتخذ صورة الغارات المتتابعة ، أو الهجرات الجماعية المتلاحقة . ونحن نذكر أن شطراً من أعراب نجد فى الجزيرة العربية لم يشارك فى الفتوح ، وأنه ظل على بداوته فترة ليست بالقصيرة ، واتسعت منازله حتى شملت منازل بعض القبائل التى نزحت مع الفتح . وكان من الطبيعى أن يتكاثر القيسية ، وأن يستحدثوا ذلك الصراع المعروف بين البدو والحضر . ونحن نذكر كذلك أن رهطاً كبيراً من هلال وسليم وغيرهما قد شارك فى بعض الفتن ومنها فتنة القرامطة ، يضاف إلى ذلك الدافع الطبيعى إلى النقلة الجماعية ، وهو دورات الجدب التى تنزع بالقبائل إلى مفارقة مواطنها ، واتخاذ مواطن جديدة تصلح لهم ولأنعامهم ، وهم فى هذه الحالة يزحمون غيرهم ويدفعونه إلى النقلة كما يغيرون على الريف المستقر والمدن الآمنة داخل أسوارها . ويذكر ابن الأثير فى تاريخه « الكامل » أحداث هذه الغارات موزعة على الأعوام التى وقعت فيها ، وعنه نقل المؤرخون من العرب والمستشرقين ، ولعل أهم ما يستوقف النظر فى الدافع على التصعيد إلى الشمال الإفريقى هو ما ذكر من أمر الوزير الجرجرائى فى عهد الخليفة الفاطمى المستنصر الذى أراد أن يتخلص من شر هؤلاء الأعراب ، وأن يفيد منهم فى الإيقاع بالمعز بن باديس الذى شق عصا الطاعة على الخليفة الفاطمى فى القاهرة ، واتخذ السواد ، شعار بنى العباس فى بغداد ، وجعل الخطبة لهم على منابر القيروان . ولا مجال إلى تحقيق هذه الرواية التى أوردها المؤرخون القدماء وذكروا فيها أن الوزير الجرجرائى أغرى بنى هلال على الاتجاه ناحية الغرب ، بالأموال والإبل . والراجح من دراسة مختلف الروايات ، ان نقلة الجمع الهلالى لم تحدث استجابة لهذا الإجراء فحسب ، ولم تتم دفعة واحدة أو على مرحلة واحدة . . . كانت هذه النقلة هجرة طبيعية لا بد لها أن تصطدم بالنظم والجند والأعراب الآخرين على الطريق . ومن هنا اتخذت صورة الغارات التى لا يخفى حافزها الطبيعى واتجاهها الطبيعى أيضاً .

ولقد فعل الخيال الشعبى فعله فى الحقيقة التاريخية ، وطوع الفن القصصى لمقتضيات الوجدان القومى ، وبدأ بالأنساب ، ولم يكن يعنى الشعب فى قليل أو كثير أن يكون بنو هلال من قيس أو غير قيس بل لم يكن يعنيه أن يكونوا من عرب الشمال أو عرب الجنوب ، فقد كان بين الجمع الهلالى رهط قحطانى

وكل الذى حافظ الشعب عليه هو الإطار التاريخى العام الذى وعته ذاكرته عن رواية النسابين ، فالأبطال من الأثبج ومن رياح ومن زغبة ، وهم جميعاً ينحدرون من هلال بن عامر . ولكن لابد من تشريف الشعب لهلال ، فهو ممن دخل فى الإسلام ، وبايع الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأصبح من الصحابة ، ولابد من تفسير شعبى لما كان يشتجر بين فرعين هامين من فروع بنى هلال . وهو النزاع الذى كثيراً ما كان يحدث داخل إطار الجمع الهلالى بين الحسن بن سرحان وأبى زيد من ناحية وبين دياب بن غانم من ناحية أخرى . ولم يرض الشعب أن تكون الفروع من أصلاب مختلفة ، فجعل هلالا يتزوج امرأتين هما : هدباء وعذباء ، ومن هاتين الضرتين انحدر الفرعان اللذان يختلفان فيما بينهما حتى إذا جد الجد ، اجتمعا على العدو المشترك .

أما الركن الثانى من ركن الحقيقة التاريخية التى ارتكزت عليها السيرة الشعبية ، فقدساير فلسفة التاريخ التى غلبت على القرون الوسطى ، وهى الفلسفة التى توسع من رقعة الزمن حتى تجعلها قادرة على استيعاب التاريخ الإنسانى كله مع الاحتفاظ ببؤرة الاهتمام . ومن هنا رأينا سيرة بنى هلال ، كغيرها من السير الشعبية ، تحاول أن تبدأ من الأصل الأول الذى يمكن أن يعد بداية التاريخ للجمع الهلالى . بيد أن هذه الفلسفة التاريخية قد امتزجت فى الوقت نفسه بمنهج التأليف من التراجم والطبقات ، ولقد أعان الشعب على ذلك الاحتفال بالأنساب ، والاهتمام بالشخصيات البارزة باعتبارها العامل الأول فى سياق أحداث التاريخ ، ولذلك بدأت سيرة بنى هلال تقص أثر القبيلة ، مذكانت فى تصور الشعب ، ببلاد السرو وعُبادة فى أرض اليمن ، ثم تتحول إلى وقائعها فى نجد ، وتبسط بعد ذلك أخبارها وأيامها وهى تكر على العراق والشام ومصر وبلاد المغارب ، وهكذا التقى التصور الكامل للوطن العربى الكبير بالإطار التاريخى العام للهلالية . وهو ما دفع المستشرقين إلى تقسيم هذه الملحمة على الأساس الجغرافى الذى يساير فى الوقت نفسه الأساس التاريخى . فجعلوها ثلاث حلقات الأولى : وبنو هلال فى أرض اليمن ، والثانية : وهم فى نجد ، والثالثة : وهم يرودون الطريق ثم ينتقلون بقضهم وقضيضهم إلى الشمال الإفريقى . وخير من ذلك أن تقسم الملحمة الشعبية على أساس تعاقب الأجيال الإنسانية ، وهذا التقسيم يستوعب الأساسين السابقين ولا يناقضهما وهو يجعلها ثلاثة أجيال . الأول : جيل الآباء الذى يبدأ بهلال وينتهى بسرحان ورزق وغانم والثانى وهو أهم حلقات السيرة ، جيل الأبطال وهم : الحسن ، وأبوزيد ودياب ، والثالث : جيل الأبناء الذى درج أصحاب السيرة على تسميتهم بالأيتام ، ويمثله بريقع وعلى أبو الهيجات . ومهما اتسع الإطار فى الزمان والمكان ، ومهما تعقدت الأحداث والوقائع وكثرت الشخوص والتحمت ، فإن الحقيقة التاريخية التى استغلها الوجدان القومى تظل المحور والبؤرة على الدوام ، فهى مركز الحركة والتوجيه ، وهى التى عناها الشعب وجعل ما عداها تابعاً لها ، وتلك الحقيقة هى التغريبة وما سبقها من ريادة الطريق ، وهى التى تميط اللثام عن موقف الجمع الهلالى من غيره ، وهى التى تبرز مقومات الأبطال كما أرادهم الشعب العربى فى السلم والحرب على السواء . وثمة ظاهرة لابد من تسجيلها هنا ، وهى أن الشعب العربى كان يعبر فى فترة تكامل الملحمة عن موقفه من أعدائه ، وعن سخطه على الظلم ونزعته الدائبة إلى توحيد الكلمة وتحقيق الوجود العربى . ومن هنا رأينا الملحمة تنظر إلى المدن شبه المستقلة ، وإلى الدول المفرقة ، نظرها إلى غير العرب .

وكان التحول من الحلقة الأولى التى تحكى تاريخ الآباء إلى الحلقة الثانية التى تروى بالتفصيل سير

الأبطال ، مثلا رائعاً من الناحيتين الإنسانية والقومية ، وهذا التحول يفسر موقف العرب من ذوى البشرة البيضاء الذين غلبوهم على الحكم . ومن ثم جاءت بعض الأحداث والظواهر وكأنها تفسير نفسى وفنى يذكى هذا الموقف ، فقد أوردت السيرة الهلالية بالتفصيل الظروف والملابسات التى خرج فيها أبوزيد إلى الحياة وجسم المنشئون للملحمة لهفة العربى على الولد فرووا أن رزقاً تزوج إلى عشر نساء ، ولم يكن يجمع بطبيعة الحال إلا بين أربع منهن فقط ، كما يقضى بذلك الشرع الحنيف . ومما آلمه وحز فى نفسه ، أنه أنجب من زوجاته العشر ابنتين ، ولما أتت إحدى نسائه بصبى ، ولدته مشوهاً ، وقبيل هذا الحادث غير السعيد تزوج رزق زوجته الحادية عشرة ، وهى « خضرة » ابنة شريف مكة ، ومن ثم عرفت بالشريفة ، وأثلج صدره ما رآه من أمارات الحمل عليها ، إذ كان يتوقع أن تأتى له بغلام سرى يجمع الشرف الهاشمى إلى الدم الهلالى ، فبعث إلى الأمير غانم رأس بنى زغبه يدعوه ورجاله ليشاركوه الحفل بولادة ابنه من بنات الأشراف ، فاستجابوا لدعوته وأصبحوا ضيفانا ينتظرون وإياه الحادث السعيد .

واتفق للسيـــدة خضرة أن تخرج مع الأميرة « شمة » إحدى زوجات سرحان فى جمع من العقائل فرأت طائراً أسود ينقض على مجموع من الطير مختلف الألوان والأنواع فيغلب عليه ويقتل الجانب الأكبر منه ، فأعجبت به ورفعت وجهها إلى السماء تدعو الله أن يريها غلاماً على شاكلته ولو كان فاحم اللون ، واستجاب الله لها ... وغضب الأمير رزق ولم يكن يصدق أن الغـــلام ولده ، ولكنه أبقى زوجته لكلفه بها ، وأبى على نفسه أن يرى الغلام بعينيه ، واكتفى بما سمع من المرأة التى أبلغته النبأ ، وحال بين الجميع وبين رؤيته إلى أن جاء اليوم السابع فمد السماط وأحضر الغلام إلى الضيوف كما تقضى بذلك العادة المتبعة ، تحمله جارية على محمل من الفضة تغطيه غلالة لا تبين منه شيئاً . وألقى السادة عليه « النقوط » من ذهب وفضة ، ورفع أحدهم الغلالة فهاله أن يرى الغلام أسود فاحماً . وكان الأمير رزق أثنـــاء هذا كله عند باب خيمته ، فلما دخل أشار عليه معظم أصحابه أن يخلى بينه وبين زوجه هذه ، وشككوه فى خلقها وأعلنوا أن إبقاءه عليها يجر العار عليه وعلى قومه جميعاً ، فأذعن كارهاً وأرسلها وابنها إلى أبيها فى مكة .. !

ورأت « خضرة » أن تنزل وادياً فى الطريق وألا تعود إلى أبيها متهمة فى عرضها ، حتى لقيها الأمير « فضل بن بيسم » رأس قبيلة الزحلان وعرف خبرها فاحترمها وأكرم وفادتها وطلب إلى زوجه أن تتلقاها ، وتبنى ولدها ونشأه مع ابنيه « منعم ونعيم » . ولكن بركات — وقد أصبح هذا اسمه — بز أقرانه فى القوة والشجاعة ، حتى إذا بلغ الحادية عشرة من عمره ، كان قد ثقف معارف الدين والدنيا ، مما كان يدرس فى جريرة العرب ، بما فيها من علوم اللسان العربى وغير العربى والرياضيات والتنجيم والسحر والكيميـــاء ، وتحول بركات إلى ضرب آخر من المعارف لعله أشد لزوماً لفرسان ذلك العصر ، فقد استجاب لإشارة معلمه وطلب إلى أبيه أن يهدى إليه جواداً ليتدرب به على الفروسية وحمل السلاح .

وهذه العقدة اللونية التى ترمز إلى موقف العرب من أعدائهم نجدها فى سير شعبية أخرى على رأسها سيرة عنترة بن شداد العبسى . ولكننا نلاحظ فارقاً له أهميته بين السيرتين فى هذه الظاهرة هو . أن أبا زيد صريح النسب العربى ، شريفه ، أما عنترة فهو ابن أمة حبشية وإن كان الشعب قد جعل هذه الأمة من الأميرات . وقد أكد الشعب النزعة إلى وحدة الكلمة تأكيداً واضحاً فمهد إلى عود الابن إلى أبيه ، مستغلا

هذه الفرقة ليضم إلى الهلالية من دريد وزغبة والجعافرة ، بنى الزحلان . فتروى الملحمة أن بركات عندما أراد أن يطلب إلى الأمير فضل الجواد ليتدرب على الفروسية رد عليه بما يريب فى بنوته له ، وإن كان يقصد إعزازه ، وإكرامه . فانكفأ الفتى إلى أمه يسألها جلية خبره . فزعمت أن الأمير فضل عمه . وأن أباه قد قتل على يد هلالى يدعى الأمير رزق نايل . فأثار ذلك حفيظته وصمم ليأخذن بالثأر وليقتلن هذا الأمير . ولم يكن يدور فى خلده أنه أبوه فى الحقيقة ، ووهبه الأمير فضل خير جياده ، وعلمه الفروسية والطراد والكر والفر وما إلى هذا من فنون الحرب . وسرعان ما برز فى الركوب حتى حسده أبناء القبيلة التى يعيش فى كنفها ، وتفوق على الجميع فى لعبة « البرجاس » وأصبح « بركات » على الأيام الفارس الذى يحمى الديار والذمار والأموال لبنى الزحلان .

وتعود بنا السيرة إلى الأمير رزق فنراه يعتزل قبيلته بعد ما غادرته زوجته وعاش فى خيمة من الشّعر الأسود دلالة على الحزن والأسى واصطحب معه عبداً واحداً يقوم بحوائجه ، واتخذ منزله إلى جانب العين التى رأت عندها زوجه « خضرة » تفوق الطائر الأسود على غيره . ولم يمض طويل وقت حتى اجتاح نجوع بنى هلال جدب ماحل استمر أمداً . فرأى « سرحان » والأشياخ من الهلالية أن يهاجروا إلى نجوع بنى الزحلان . بيد أن الجعافرة وبعض الهلالية الآخرين ظلوا مع الأمير رزق ، وكان المطاع بينهم . ولما بلغ سرحان وقومه هدفهم تصدى لهم بركات وألحق بهم هزيمة منكرة ، فأرسل سرحان يستنجد بالأمير رزق فأجابه إلى سؤله ، وذكر له اسم بركات فى الطريق وكاد يعرف أنه ولده . وتساءل بينه وبين نفسه إذا صح ما توقعه فلماذا سمى بهذا الاسم وقد سماه عند ولادته أبا زيد ؟ ولما بلغ موضع الهلالية المندحرين حمل عليه بركات . وقد أخذته سورة الغضب عند ما عرف اسم منازله وذكر أنه واتره فى أبيه . وسوّف رزق المبارزة ما وسعه التسويف ، وكاد الابن أن يقضى على أبيه لولا أن نهته أمه ونفضت إليه نجلية الخبر . فأقر الأب ابنه واسترد زوجه واعترف بنو هلال جميعاً بمكان بركات من أبيه ومنهم .

ويجدر بنا أن نلاحظ أن الصراع الذى يشتجر بين جيلين ، ثم ينتهى إلى اتحادهما . ليس بقية أسطورية فقدت وظيفتها الأولى وتطورت فحسب . ولكنه رمز نفسى وفنى إلى نزوع عناصر مفرقة من الشعب إلى الالتئام . وما رأيناه من افتراق أبى زيد عن أبيه رزق ومحاربة أحدهما الآخر والتقائهما بعد ذلك ، نراه فى أكثر ملاحم الشعوب ... نراه فى الملاحم الفارسية واليونانية والأوروبية وغيرها ، بل نراه فى ملحمة عربية أخرى هى سيرة « الظاهر بيبرس » ، وعلى الرغم من تحول العصبيات الصغيرة إلى عصبية قومية واحدة ، فإن التنوع فى الصفات والأخلاق ، يظل واضحاً فى مختلف الشخوص الذين يجسم كل واحد منهم فريقاً من الجمع المتحد : ووظيفة الملحمة هى الاحتفاظ بجميع المزايا التى ينبغى أن تكون فى الشعب ، فالسلطان حسن بن سرحان يمثل الاعتدال الكامل فى السلوك ، والاستعلاء على الصغائر والعطاء قبل الأخذ إلى جمال الصورة ، وحسن السمت والهندام ، ويمثل أبو زيد العلم والخبرة والشجاعة إلى جانب الخلائق العربية الأصيلة الأخرى مع الذكاء واصطناع الحيلة ، أما دياب بن غانم فيمثل الحماسة العربية بأجلى معانيها ، فهو جسور مقدام تستبد به سورة الغضب إلى اعتداد بالذات ورغبة فى الاستئثار بالمال والحرص عليه . وكانت الحادثة العظيمة التى استوعبت السياق كله هى : اتجاه بنى هلال تحت لواء هؤلاء الفرسان إلى تونس الغرب . ولهذا الاتجاه مرحلتان ، تعرف

الأول بالريادة ، أى معرفة الطريق واختبار المسالح والحصون وتقدير قوة العدو وهو خليفة الزناتى صاحب تونس . وقد نهض بها أبو زيد يعاونه الفتيان الأوائل فى القبيلة : يحيى ومرعى ويونس . وكما كان الحافز على التئام الشمل نفسياً وفنياً ، فكذلك كان الحافز على النقلة الجماعية نفسيا وفنياً أيضاً . فقد وقعت سعدى ابنة خليفة الزناتى فى حب أحد هؤلاء الفتيان الثلاثة ، واحتدم فى داخلها صراع بين الحب من جهة والواجب من جهة أخرى ... بين العاطفة وبين العقل ، وانتهى بها الأمر أن أصبحت عوناً لبنى هلال . وعاد أبو زيد ليجلب فدية الأسرى : يحيى ومرعى ويونس . وهنا تحرك الجمع كله بعد أن استدعوا الجازية — أشهر سيدات بنى هلال — التى آثرت أن تترك زوجهـا وولدها ، وتنضم إلى قبيلتها ، وتعمل مع العقائل على شحذ الهمة وجمع الكلمة والاشتراك فى المشورة . ولم يكن الطريق إلى تونس ممهداً ، فقد واجهت بنى هلال عقبات كأداء تخلصوا من بعضها بالقتال ، ومن بعضهـا الآخر بالحيلة ، ونحن نقف عند عقبة واحدة هى : التقاؤهم « بالماضى بن مقرب » فى صعيد مصر ، فقد كان فارساً قوياً عنيداً على رأس جمع كبير متفوق ، واشترط الرجل لكى يسمح للهلالية بالمرور والتصعيد إلى شمال إفريقيا ، أن يتزوج الجازية وأن يأخذ فرس دياب . وأذعن القوم كارهين ، فأما الجازية فقد شغلته عن نفسها بالقصص والحيلة ، مثلها فى ذلك مثل شهر زاد ، حتى إذا تنفس الصبح تركته ولحقت بأهلها ، وأما الفرس فقد نفضت « الماضى بن مقرب » عن ظهرها وجدت فى السير إلى صاحبها ، وهو الذى أوصى من فرط إعزازه لها أن تدفن معه أو يدفن معها .. ! .

ولم يكن بلوغ الغاية ودخول تونس الخضراء يسيراً ، بل كان أعظم ما احتشد له بنو هلال ، فعند أسوارها سقط العديد من فرسانهم لأن خصمهم كان هو الآخر مثلهم شجاعة وإقداماً وفروسية ، وأتباعه كثيرون ، والمدينة حصينة يقوم النظارة على أبراجها ، والحراس على أبوابها ، وما أبرع السيرة فى اصطناع الحيلة إلى جانب الشجاعة توهيناً لقوة العدو ، وتفريقاً لكلمته ، وتسللا إلى الداخل ، ولم ير الوجدان الشعبى بأساً من أن يتنكر أبو زيد فى زى امرأة مع العقائل والنساء من بنات هلال اللاتى تظاهرن بأنهن بائعات جائلات بالعطور والنفائس كغيرهن من البدويات ، وأغلب الظن أن الشعر الذى ورد فى هذا الموقف لم يكن مرسلا ، بل كان حواراً غنائياً بين « الجازية » وبين القائم على حراسة الباب الكبير للمدينة الحصينة . ويتم النصر لبنى هلال وتتشابك الأحداث ، ويسلم جيل الأبطال إلى أعقابه جيل الأبناء ، وتكاد الصورة فى هذه الحلقة تطابق ما كان فى سابقتها .

فلسفة الحياة والفن

ولما كان الوجدان القومى لا يفرق فى أدبه بين الحياة وبين الفن ، فقد صدرت سيرة بنى هلال عن فلسفة واضحة فى الفكر وفى الشعور وفى التعبير جميعاً ، ذلك لأن الشعب لم يشغل باله بالتفريق — ولو إلى لحظة واحدة — بين الشكل وبين المضمون . فالمقطعات المنظومة فى الملحمة تكاد تكون واحدة فى قالبها ، وطرائق التنقل بين أغراضها ، وفى وزنها ومطالعها وخواتيمها ، فهى ترسل على ألسنة الفرسان المتبارزين . والبادئ هو الذى يختار الوزن والقافية ، ويرد عليه الثانى بنفس الوزن وبنفس القافية ، وكأن الأمر لا يعدو أن يكون مبارزة بالشعر ، وامتداداً لتقاليد المنافرة والمفاخرة والنقيضة فى الشعر الفصيح . ويستهل الفارس كلامه بذكر اسمه ، لأن السيرة الشعبية لم تكن تمثيلا مشخصاً متحركاً أمام النظارة ، وإنما كانت حديثاً مرسلا من منشد محترف يتوسل بآلاته

الموسيقية المعروفة بالربابة ، وهى الآلة التى كانت ذات وتر واحد وأصبحت بفعل التطور ذات وترين، ونغماتها متواصلة متهدجة تساير الصوت البشرى وتماثله . ويسبق اسم الفارس إيراد لفظ الفتى تأكيداً للفتوة العربية المعروفة فى الفروسية، وتأتى بعده نسبته إلى قبيلته توضيحاً لموقفه النفسى من منازله . ولم تكن التقاليد المرعية ، سواء فى هذه المقطعات أو فى استهلال السمر وختامه ، تبدأ بحمد الله والثناء عليه ، كما استقرت فى فن الخطابة ، ولكنها اكتفت بالصلاة على النبى وقرنته دائماً بصفته العربية تذكيراً بأن خاتم النبيين إنما اصطفى من أمة العرب . فالقصيدة والسمر يُستهلان بالصلاة على النبى « العربى » أو « القرشى » أو « التهامى » أو « سيد ولد عدنان » . ويسجل المنشد المحترف فى مطلع سمره أوعلى لسان فارسه ما يصاحب هذه الصلاة من الخشوع وانهمار الدموع ، مما يبرز الفارق بين حاضر العرب المسلمين ، وبين ما كانوا عليه وما ينبغى أن يكونوا عليه . أما النثر فانتقل من فارس إلى فارس ، ومن موقف إلى موقف مع التعليق والشرح ، ولا عبرة بما يجده الدارس فى النسخ المطبوعة أو المخطوطة من أمثال هذه العبارات «قال المؤلف» .. قال المصنف لأن المعول على « الراوى » الذى يرتفع على يديه الحاجز بين الإنشاء والإنشاد ، فالذين ألفوا السيرة نجموا من الشعب العربى واندمجوا فيه ، والذين ينشدونها كذلك .

وتستوعب سيرة بنى هلال ، بل تستوعب سيرة كل بطل من أبطالها كأبى زيد ، القيم الإنسانية العليا بأسلوب فطرى تلقائى لم تطمسه تقاليد الإنشاد ، فالحق والخير والجمال وحدة لا تكاد تنفصل ، والمعرفة والخبرة والسلوك وحدة لا تكاد تفترق ، وتحقيق الحياة عمل إيجابى دائب ، وحركة متصلة لهدف كبير لا يتم إلا على أساس من كرامة الفرد والمجموع ، والنهاية معروفة منذ البداية وهى « النصر » فلا صراع بين الفرد وبين القدر ... ليس الهلالية الذين يشخصون العرب أعداء القدر ، وليسوا ألعوبته ، ولذلك فهم على وفاق معه طالما كانوا محتفظين بمزاياهم على الطريق إلى غايتهم ، ومن ثم فهم على موعد أبداً مع النصر ، والتشويق يكمن فى التفاصيل غير المعروفة ، وفى سياق الأحداث الكثيرة المتعددة المتعاقبة التى يأخذ بعضهـا برقاب بعض ، والصراع الداخلى بين عناصر الجمع الهلالى يؤخر هذا النصر ، ويعوق بلوغ الغاية إلى حين ، وهو درس مباشر يدعو أيضاً إلى الشرط الأساسى لبلوغ الهدف المعروف . وهذا الشرط هو وحدة الكلمة . وليست النزعة القومية التى تجسمها هذه الوحدة عاطفة غامضة ، ولكنها فلسفة حياة تقوم على أن كرامة الفرد من كرامة المجموع ، وتقوم على أن عزة المجموع هى الحصيلة الكاملة لعزة الأفراد . ويستطيع الدارس أن يلخص فلسفة الحياة الهلالية أو العربية بأنها فلسفة للفروسية التى تنهض على فضائل مقررة تجملها عبارة « المروءة » التى يعدونها حظاً مشتركاً بين جميع الأفراد بلا استثناء ، يستوى فى ذلك الأبطال وغير الأبطال . والمروءة تستوعب كرم الأصل العربى ، والملاءمة بين شرف الغاية وشرف الوسيلة ، إلى الحفاظ على الحياة فى أفرادها وفى تجمعها ، والحرص على تواصلها محتفظة بالأساس نفسه مع النجدة والجود ومعاونة الضعيف والمحتاج . وإذا كانت الحرب قوام الأحداث ، فإنها تنشب تحقيقاً للوجود ، واحتفاظاً بكرامة الحياة ، واعتصاماً بالخير ، وتأكيداً للعروبة فى الوطن الكبير ، وذلك بتزويده بمدد قوى من الفتوة والمروءة العربية .

ولعل أقوى دليل على اندماج الفن بالحياة فى وجدان الشعب وصدورهما عن مزاج واحد هو ما اصطنعته السيرة من وسيلة صريحة ترفع شبهة كل حاجز بين الإنشاء والإنشاد . . . بين الإبداع وبين التذوق ، فقد صورت الفتيان الأوائل الثلاثة ، يحيى ومرعى

ويونس ، وعلى رأسهم فارس القبيلة أبو زيد ، فى القسم المعروف بالريادة ، شعراء جائلين ، يمسك كل منهم ربابته وهذه الصورة هى الذريعة التى تمكنهم من التنقل والتجوال ، وارتياد الربوع على اختلافها من بادية وريف وحضر ، وهى فى الوقت نفسه إدماج للمنشد المحترف المتخصص فى إنشاد سيرة بنى هلال ، ترفعه من مجرد قصاص يروى الوقائع والأحداث إلى ممثل فرد تتقمصه شخصيات الأبطال ، وترفع الجمهور من ناحية أخرى إلى نظارة يشركون العين مع الأذن فى التذوق والانفعال . وقد أتاحت هذه الوسيلة الفنية فى التصوير اصطناع التمثيــل ، وإن كان فردياً ساذجاً ، كما أنها مكنت لسيرة بنى هلال فى نفوس المنشدين وحببتها إليهم ، وجعلتها عندهم أهم من السير الشعبية الأخرى . ولم يكن التنكر مضعفاً بأى حال من الواقعية النفسية التى التزمتها سيرة بنى هلال بنوع خاص ، ذلك لأن الصفة الجديدة وهى صفة الشعراء الجائلين لا تهوّن من شأن الفرسان لاقتران الشعر بالفروسية فى الوجدان العربى من قديم ، كما أن المنشد المحترف يجب أن يؤكد دائماً أنه ليس شخصية غريبة عن المجتمع الذى ينشد فيه ملحمته ... إنه من المجتمع ومكانته – كما يريد أن يخيّل لنفسه وللناس – قد ترقى إلى مرتبة الأبطال .

والسيرة الهلالية وإن غلب عليها الطابع الملحمى ، تجمع فى قوسها عنصراً غنائيــاً يشــير إلى نشأتها حتى بلغت التكامل ، وهذا العنصر يشبه فى بعض حوافزه وصوره ووظائفه المقطعات الشعرية الفصيحة فى الفخر والحماسة والهجاء ، وهو يقوى فى المواقف التى تتطلب التعبير المباشر عن عواطف الشخوص باعتبارهم أفراداً . يضاف إليه عنصر تمثيلى تنطق به العبارات فى نبراتها الخطابية ، وتدل عليه تقاليد المنشد المحترف التى استقرت على الأجيال . ومن هنا وجدنا النبرة المرتفعة تطبع نصوص الشعر ، وتؤثر فى النفس من حيث التقسيم والفواصل والسجع ، فإذا أضفنا إلى هذا كله تأثير المنشد المحترف بنبرته ومسايرة صوته للشخوص والمواقف ، أدركنا وجود الملحمية والغنائية والتمثيل فى هذا العمــل الأدبى الواحد بلا تناقض .. كل فى موضعه ... وكل يصدر عن وحدة المزاج الشعبى . ولا يستطيع الباحث أن يغفل تأثير الموسيقى فى النص نفسه . وإذا كان المنشد المحترف يخضع وزن الشعر للإلقاء ويضبط ما قد يكون فيه من خلل ، فإن مصاحبة الغناء والموسيقى قد عملا عملهما فى استحداث موسيقى داخلية فى تضاعيف النظم . وهى موسيقى تأثرت بقوالب شعرية مستحدثة كالموشح وما إليه ، نجد مصداق ذلك فيما كان من محاورة شعرية بين الجازية وبين الرسول الذى انتدبته القبيلة لاقناعها بالخروج معها فى التغريبة ، وما كان من حوار آخر بينها وبين بواب تونس .

وإليك هذا المثل بين بدر الهلالى وبواب شكر صاحب مكة وزوج الجازية عند ما ذهب ليدعوها إلى اللحاق بالجمع الهلالى فى التغريبة . وهذا الشعر لا يتغنى به صاحبه عاطفة خاصة به فى الواقع ، ولكنه يتخذ من الغنائية العاطفية وسيلة إلى قصده :

أنا أول كلامى	مــدحت التهــامى	تظله الغمــامى	له الحج راح
يا رب أزوره	وانمــلا بنــوره	وأشــاهد قبــوره	وتلك النــواح
وأقــول يا حبيبى	يا مسكى وطيبى	مدحك من نصيبى	مسا مع صبــاح
لك يوم الهجيرى	غمــامــة تسيرى	وأنت البشــيرى	بكل الصلاح

من بعـد المدايح وقـول المـلايح عـاد الدمع سايح من جفـى القراح
يا بواب افـتح لى البـاب المصفح من دخـله يربح وينـال الفلاح
أيا بنت عمى زاد فيهـا غمى وسقمى وهمى أورث لى نواح
وأبـوهـا قـال حين تجيب المال تحـظى بالجمال وست المـلاح
قالوا لى اللـزايم عليك يا بن هـاشم يعطيـك الغنايم كثـير السماح
وأنا جيت قاصـده يجـبرنى برفده ربى يديم سعـده ويبقى فى انشراح
وأنـا فقـير أحتاج مال كثير وربى قـدير يعطيـه السماح
ويـديم نـصره ويعـلى لقـدره ويجـبر نخاطره بـكل الصلاح
لأنـه أمـير ويـرضى الفقير وخـيره كثـير أمـير البطـاح
وأختـم كـلامى بمـدح التهامى تظـله الغمـامى نـبى الفـلاح

فأجابه البواب بنفس منهجه الشعرى ، وبالنبرة الغنائية والمضمون العاطفى :

أنا أول كـلامى مـدحت التهامى تظـله الغمـامى هو سيد المـلاح
يقـول البـواب أنـا افتح البـاب أدخـل لا تهاب يـا ابن السماح
أدخـل لا تبـالى حـالك مثل حالى ياما قـد جرى لى فى حب المـلاح
وأقول لك صواب أدخـل للرحاب يامـا القلب داب وكـثرت نـواح
كم بيضـة كريمة عيشتهـا غنيمـة والسمرة اللئيمة نورت الافتضاح
راعيهـا مـزقم سـاكن فى جهنم وصل البيض مغنم مسـا مع صباح
أنـا كنت بواب فى قصر بعتـاب شاهـد الأحباب ملوك النـواح
لـكن أبعـدونى عـنهم وحجبونى فـزاد بى جنونى وكـثرت نواح
فـلا هم يجـونى تـراهم عيـونى وأنـا من شجونى ما لى من راح
أهـيم بوجـدى ومن نـار كبدى وما حـد عنـدى ولا لى رواح
وأختـم كـلامى بمـدح التهـامى تظـله الغمـامى له الحـج راح

ويتضح من هذين الشاهدين ، استغلال المحفوظ لقوالب الشعر الجديدة الصالحة للغناء ، كما يتضح منهما ميل المنشد إلى الترويح عن نفوس المستمعين فى موقف من مواقف الصراع النفسى . أما هذا الشاهد الثالث ، فهو يصطنع المنهج نفسه وهو حوار تمثيلى غنائى بكل ما تحمل هذه العبارة من معنى ، وقد دار بين الجازية ومعها العقائل من بنات هلال ، وقد تنكرن فى زى البائعات الجائلات وكان معهن أبو زيد الذى تنكر هو الآخر فى زى بائعة جائلة على الرغم من سمرة بشرته وصرامة وجهه ، وبين حارس مدينة تونس :

الجازية : يـا بواب صاره افـتح للعـذارى حنـا يا مشندر إلى حـد السواره
الحارس : روحى يا ظريفـة لمـا أشاور خليفه له حربة رهيفـة تقصم الحجـارة

الجازية : يا بواب منصور	افتح لى باب السور	ندخل بدستور	ونبيع العطارة
الحارس : المفتاح ما هو بيدى	أروح أشاور سيدى	ذا الباب الحديدى	فى فتحه مشاوره
الجازية : افتح وكن طايع	جبنا لك بضايع	وتحت بدايع	تصلح للاماره
الحارس : لا افتح ولا شى	ولا عقلى بلا شى	ان كنت عطاشى	اشربو من البياره
الجازية : يا بواب افتح	ها الباب المصفح	بالزينات تصبح	وتنظر للعذاره
الحارس : عندى وعندى	ثريا ثم هندى	نجلا أم سعدى	تصلحوا لهم جواره
الجازية : افتح لى شويه	وشوف الحسن فى	تجيك الرؤيه	قد يشك حماره
الحارس : روحى يا مليحه	أنا أخشى فضيحه	وأنت مستريحه	وأنا واقع بناره
الجازية : افتح يا يهودى	لزينات الحدودى	حمره كالورودى	إذا فتح نواره
الحارس : ليس الشورى ليه	لا ليه ولا عليه	أخاف من البليه	واصطلى بناره
الجازية : افتح لا تبالى	ما معنا رجالى	جينا لك بمالى	وحزما للمهاره
الحارس : وحق الله ربى	وعنك ما أنا مخبى	وفتح الباب صعبى	ما لى اقتداره
الجازية : افتح يا معتر	دا يومك مخضر	ميت بنت تحضر	قدامك جهاره
الحارس : سلامه معاكم	سامع لغاكم	وهو واقف وراكم	مع بنات الأماره

وتمتاز سيرة بنى هلال عن كثير من السير الشعبية والعربية وغير العربية بأنها لا تتحدث كثيراً عن عاطفة الحب بين المرأة والرجل خارج نطاق الزواج . إنها تناقض الملحمة الغربية التى شاعت أعقاب القرون الوسطى التى رأت فى الحب مثالية أفلاطونية سلبية وإن اتسمت بالمظهر الدينى ، أما الحب عند بنى هلال فهو حب الرجل لزوجته ووفاء الزوجة لبعلها الذى تفارق لسبب من أسباب النقلة والحرب . . . إنه حب ناضج عاقل لا ينفر إطلاقاً من مقاييس الأخلاق . ولم يكن الشعب فى هذه الملحمة بحاجة إلى جعل الحب الحافز الأول على بلوغ الغاية كما فعل فى سيرة عنتره ، ولم يجنح إلى ما جنح إليه فى سيرة الظاهر بيبرس من تصوير عاطفة تتسامى حتى لتقترب من البنوة والأمومة ، بل كان الشعب معتصما بالواقعية فى اكتفائه بهذا الضرب الإنسانى المقرر فى الحياة ، وقد اعترف ابن خلدون بقوة هذه العاطفة من الناحية الأدبية ، فقال : إن حب الجازية لزوجها « شكر » يزرى بحب ليلى للمجنون .

وإذا كانت خلايا من هذه السيرة ، قد استقلت برأسها ، ونمت على الأيام مثل قصة « عزيزة ويونس » فإن الأصل قد ظل على حاله محتفظاً بتسلسل الحلقات ، وتناسب الأحداث ، وسياق الوقائع ، وملامح الشخوص . نعم لقد تطورت سيرة بنى هلال ، واختلفت فى الزى الخارجى وفى اللهجة اختلافها فى زى المنشد ولهجته واصطناعه مساعداً أو أكثر ، بيد أنها ظلت زاد الشعب الفنى ووسيلة إلى ترسيب المعرفة والخبرة ، وأغلب الظن أنها ستبقى أمداً بعد أن أحس الشعب العربى وجوده الكامل ، وارتفعت الحواجز النفسية والجغرافية بين أقطاره ، وستتغير وظائفها بعض الشئ ، فتبرأ من الخرافات والخوارق ، وتنتخبها القرائح المعبرة بالكلمة الفصيحة المعربة ، وبتشكيل المادة والحركة والإشارة ، وتجعل من بعض حلقاتها روائع تقف إلى جانب المسرحيات شبه التاريخية لشكسبير وشلر وأضرابهما .

الإليـاذة لهوميروس

بقلم
الدكتور محمد صقر خفاجة
وكيل كلية الآداب جامعة القاهرة ورئيس قسم الدراسات القديمة

حياته وعصره :

ما زالت حياة هوميروس أسطورة كلما حاول العلماء فهمها تاهوا فى تفاصيلها ، وكلما أرادوا دراستها تشعبت أبحاثهم ، وتعددت آراؤهم ، ولم يتفقوا على شئ . ومع أنهم كتبوا عن شاعر الإلياذة من المؤلفات مالم يكتبوه عن أديب آخر فإن أبحاثهم عن حياته ونشأته مازالت مملوءة بالفروض والاحتمالات .

فأين ولد هوميروس ؟ ومتى ؟ ومن أى سلالة انحدر ؟ هل هو سليل الآلهة ؟ ابن بوسيدون رب البحار ؟ أم أبوللون ، إله الشعر والغناء ؟ وهل كانت أمه ربة من ربات الشعر أم حورية من حوريات الماء أم امرأة كسائر الأمهات ؟ وهل كان ضريراً لا يبصر ؟ أو كان مبصراً فى أوائل أيامه ثم فقد بصره؟ أو كان ضعيف البصر طول حياته ؟ وأين قضى أيامه وكيف ؟ وهل فضل منطقة من بلاد اليونان وأقام بها أم طاف فى أرجائها وقصد كثيراً من مدنها ثم عاد إلى مدينة أزمير (سمورنا) ونظم الإلياذة والأوديسا ، وبعض القصائد الهزلية مثل « الغبى المغرور » (margites) ، «حرب الضفادع » (Batrachomachia) ، « حرب الفيران » (muomachia) ؟ وبأى أرض مات ؟ هل مات بجزيرة إيوس أم فى مكان غيرها ؟

هذه أسئلة لانعرف لها جواباً صحيحاً لأن هوميروس فى أشعاره لزم الصمت ولم يذكر عن نفسه شيئاً ، ولم يحدثنا عن نشأته كما فعل غيره من شعراء زمانه ، فأخذ العلماء ينسجون حوله الروايات ويحيكون القصص وكثرت هذه وتلك ، واختلفت اختلافاً شديداً فيما تضمنته من سير وأنباء ، ولكن مهما تضاربت آراء النقاد القدماء ، فإننا نستطيع أن نستخلص منها شيئاً عن حياة هوميروس ونشأته . وهـــذه أهم الحقائق التى يمكن أن نستنتجها من المعلومات التى أجمعوا عليها .

يبدو أن هوميروس ولد من أبوين مغمورين فى إحدى المدن الأيونية[1] بآسيا الصغرى ، ثم أظهر فى

(١) لم توجد مدينة فى العالم القديم إلا وادعت أن هوميروس منها ؛ وهذه أهم الروايات بهذا الصدد . يقول الشاعر أنتپاتروس الصيدى (القرن الأول ق. م) « إنك ، يا هوميروس ، من كولوفون أو من سمورنا (أزمير) أو من خيوس أو من ثساليا أو من جزيرة إيوس . لكن أبوللون أنبأنى بأنك ولدت فوق ذرى الأوليمبوس وأنك ابن سيد الآلهة ، وأمك ربة من ربات الشعر » . ولقد أضاف الناقد سويداس إلى قائمة المدن السابقة أسماء أخرى أهمها طروادة ، مصر ، روما ، رودس .

صباه ميلا لسماع القصائد وحفظ الأناشيد . وفى سن الشباب بدأ يتغنى بأشعاره فلم ينل إعجاب سامعيه الذين أعرضوا عنه ولم يشجعوه ، فذاق مرارة الفقر . وعندما اتقدت قريحته . ونبغ فى إنشاد الشعر ، ذاع صيته وتسابق الأثرياء إلى دعوته للإقامة فى قصورهم والتغنى بأسلافهم . وتنافست المدن فى إجلاله وتكريمه لما فى أشعاره من تمجيد لأبطالها وإشادة بماضيها . وهكذا أتيحت له فرصة لزيارة كثير من البلدان . ودراسة معتقداتها والوقوف على أحوالها ، ومعرفة عادات أهلها ، فكانت مصدراً للمعلومات التى تفيض بها قصائده .

ولعل ضخامة إنتاجه وطول ملاحمه يحملنا على الاعتقاد بأنه عاش زمناً طويلا ومات فى شيخوخته بجزيرة إيوس التى أجمعت الروايات على أنها كانت تفتخر بوجود قبره فيها .

أما عن عصره ، فقد ذهب القدماء فيه ثلاثة مذاهب . فقال هيكاتيوس . أول مؤرخى اليونان . بأن هوميروس عاصر الحرب الطروادية التى وصف حوادثها أى أنه ازدهر فى منتصف القرن الثانى عشر قبل الميلاد . ولكن هيرودوت خالفه فى ذلك . وأكد أن شاعر الإلياذة ظهر قبله بمالا يزيد عن أربعة قرون أى فى منتصف القرن التاسع ق. م ، ثم جاء السفسطائى المشهور ثيوبوميوس (القرن الرابع ق.م) وجعله معاصراً للشاعر الهجائى أرخيلوخوس الذى ذاعت شهرته فى منتصف القرن السابع قبل الميلاد . وإزاء هذا الاختلاف كان من الطبيعى أن ينقسم المحدثون على أنفسهم وأن يعتنق كل منهم رأيا من الآراء الثلاثة ، ويعمل على تأييده فى ضوء الاكتشافات الحديثة .

لكن آخر الأبحاث وأدقها أيدت رأى هيرودوت . فلغة هوميروس هى لغة القرن التاسع والثامن ق . م وليست لغة العصر الموكينى التى كانت ضاربة فى القدم . وكانت تحتوى كلمات عتيقة وألفاظاً نادرة ، وعبارات غير مألوفة ، ولا هى لغة الشعر الغنائى التى كانت تفيض حيوية وتمتلئ حركة لتوافق الألحان الموسيقية ، وتعبر عن مختلف العواطف الجياشة والانفعالات القوية .

عاش هوميروس إذن فى أواخر القرن التاسع ق.م بعد انتهاء حرب طروادة وقبل ازدهار الشعر الغنائى بقرون . فاعتمد فى وصفه لحوادث هذه المعركة على الروايات التى سمعها ، والآثار التى شاهدها فى ربوع اليونان ، ثم وصف هذه الأحداث فى لوحات تصور المجتمع الذى عاش فيه . والحضارة التى عاصرها . فسجل لليونان حياتهم فيما بين القرن الثانى عشر وأوائل الثامن قبل الميلاد . وعرضها فى قالب قصصى وأسلوب روائى يجمع بين الحقيقة والخيال .

منزلة هوميروس وتأثيره :

ليس بكثير ، إذن ، على ناظم هذه الأشعار أن يعتبره اليونان ابداية والنهاية وزميل الصبا والشباب والشيخوخة . لا نستطيع مفارقته مطلقاً ، نتغذى بأشعاره كما يتغذى الرضيع بلبن أمه : وإذا شغلنا عنه ، شعرنا بظمأ لا يمكن إطفاؤه إلا بالرجوع إليه » .

لقد كان هوميروس لليونان معلماً ورسولا ، جمع شملهم وتغنى بتاريخ أسلافهم ، فبعث نهضتهم وخلق منهم أمة قوية يؤمنون بدين واحد ويستخدمون لغة واحدة ، يحتفلون بأعياد قومية جامعة ، ويشتركون فى مباريات عامة شاملة .

قلده شعراء الملاحم اليونانية تقليداً أعمى . فاستخدموا ألفاظه . ورددوا عباراته . وحاكوا أسلوبه ، ونقلوا أفكاره ، ولكنهم ، كما رأينا ، لم ينظموا ملحمة واحدة فى روعة الإلياذة . وجاء الشعراء الغنائيون واستعملوا صفاته وكناياته وتغنوا بآلهته ، وأعجبوا بقصائده إعجاباً فائقاً . خاصة پنداروس . زعيم الشعر الغنائى ، الذى تغنى بالإلياذة ورفعها إلى السماء . أما شعراء المسرح فقد اعترف أستاذهم

أيسخولوس « بأن مآسيه كانت فتاتاً من موائد هوميروس الحافلة » . وشهد أفلاطون بأن شاعرنا كان أحكم الحكماء وأنه معلم اليونان الأول ، ولقبه أرسطو بأمير الشعراء وأثنى عليه ثناء عاطراً فى كتابه فن الشعر .

ولم يكن الاهتمام بهوميروس قاصراً على الأدباء والعلماء ، ولكن فاقهم فى ذلك الملوك والأمراء . أعجب به الإسكندر إعجاباً شديداً حتى إن الإلياذة أصحبت كتابه المفضل الذى لا يفارقه وكان يحتفظ بنسخة منها فى صندوق مرصع بالجواهر . واقتفى البطالسة أثره فى تمجيد الشاعر ، فاهتم بطليموس الثانى بجمع أشعاره ، وأمر بطليموس الرابع بعبادته وتأليهه

وكانت تلك أبلغ آيات التمجيد لمن أصبح عند اليونان رمزاً للتفوق والنبوغ وصار اسمه لقباً لكل عبقرى من عباقرتهم ، فأفلاطون سمى هوميروس الفلسفة ، وسوفوكليس هوميروس الشعر التمثيلى .

وكان هوميروس نموذجاً لشعراء الرومان أيضاً ، بدءوا بترجمته إلى لغتهم واعتبروا ملاحمه أول عمل أدبى يجب تلاوته . ولم يبدأ القرن الأول قبل الميلاد حتى أصبح تأثير هوميروس شاملا فى الأدب اللاتينى ، واضحاً فى جميع المؤلفات . ولكنه يتضح وضوحاً تاماً فى شعر ثلاثة من أعظم أدباء الرومان هم ڤرچيل وهوراس وأوڤيد [1] . ولقد أصبح هوميروس ، فى عصر أوغسطس ، معروفاً للجميع ، كان الطلاب يحفظونه ويقتبسون منه فقرات فى كتاباتهم ، وبدأ الشعراء يكثرون من الإشارة إليه فى قصائدهم ، وأخذ النقاد ينصحون بتلاوة أشعاره ويحتمون تلقينها فى المدارس المختلفة .

وزالت دولة الرومان وظهرت المسيحية وتبعتها النهضة الأووبية ولم تستطع القرون العديدة أن تضعف من تأثير هوميروس لأن شعره بقى يحتل أسمى منزلة حتى فى عصور الجهالة والظلمة التى انقرضت فيها اللغة اليونانية ، فكان الناس يتلونه فى الترجمات اللاتينية ويعجبون بأفكاره ، وبذلك لم تنقطع صلتهم به ولم يتوقف تأثيره عليهم . ومنذ بداية القرن الرابع عشر بدأ علماء إيطاليا وأدباؤها يرجعون من جديد إلى المخطوطات اليونانية لملاحم هوميروس ، ويرجع الفضل إلى پترارك وبوكاشيو فى تشجيع الإيطاليين على تلاوة الإلياذة والأوديسا فى اللغة الأصلية . ولم تكن إنجلترا أقل اهتماماً بدراسة هوميروس ، ولم يكن أدباؤها أقل تأثراً بشعره . فلقد صوره شوسر فى قصائده وتغنى بأشعاره ومجد عبقريته ، ولقد اعترف ملتون بأنه اقتفى أثر هوميروس وقلده ، واستخدم تشبيهاته واستعمل صفاته ، أما نقاد إنجلترا أمثال دريدن وپوپ فكانوا من عشاق هوميروس ، قضوا كل حياتهم فى نقد أشعاره وإظهار محاسنها وترجمتها ترجمة رائعة جديرة بالأصل اليونانى ، وما حدث فى إنجلترا ، حدث فى فرنسا وألمانيا .

فأدباء هذه وتلك عكفوا على دراسة الإلياذة وترجمتها ، واستلهموا منها كثيراً من موضوعات أعمالهم ، بل إن أدباء أوروبا ما زالوا ينهلون منه ويعتبرونه المصدر الأول لإلهامهم ، وليس ذلك بعجيب لأن نقاد أوروبا أجمعوا وما زالوا يجمعون على أن الإلياذة والأوديسا هما أروع ما جادت به قريحة اليونان .

المشكلة الهومرية :

أشرنا من قبل إلى أن نقاد اليونان منذ بداية القرن السابع قبل الميلاد كانوا ينسبون إلى هوميروس عدداً من القصائد غير الإلياذة والأوديسا . لكن شعراء الإسكندرية وعلماءها عكفوا على دراسة الأشعار الهومرية وتحقيقها وقرروا ، بعد بحث دقيق ، أن شاعرنا لم ينظم إلا الملحمتين

(١) انظر : ملحمة الإنيادة لفرجيل ، وفن الشعر لهوراس ، والتغيرات لأوفيد .

العظيمتين ولم يخرج على هذا الإجماع إلا فئة قليلة[1] كانت تدعى بأن هوميروس لم ينظم إلا الإلياذة ، وأن الأوديسا كانت من نظم شاعر - أو شعراء - غيره . ولكن يظهر أن هذه الجماعة لم تستطع تأييد دعواها بأدلة قوية فكان من السهل على أريستارخوس ، أشهر نقاد الإسكندرية ، تفنيد رأيها وإخماد صوتها ، فلم يعد يسمع به أحد فى العالم القديم .

إلا أن إجماع القدماء لم يمنع المحدثين من مخالفتهم فى الرأى ، فاعتمدوا على بعض العبارات المتناثرة فى مؤلفات اليونان ليؤيدوا نظرية هؤلاء الذين سبق أن نادوا بفصل الإلياذة عن الأوديسا ، وما إن تجددت هذه الدعوى فى القرن السادس عشر حتى انقسم المحدثون على أنفسهم وتعددت مدارسهم وتضاربت آراؤهم ، فظهرت فى الأدب اليونانى ، مشكلة خطيرة ، كانت ومازالت موضع أبحاث عديدة ، وموضوع كتب بأكملها ، وأصبحت تعرف فى هذا الأدب بالمشكلة الهومرية .

ولقد قامت هذه المشكلة على اعتراضين رئيسيين . أولها أنه ليس من الممكن أن يبدأ الأدب اليونانى بهاتين الملحمتين الرائعتين ، وليس من المعقول أن تخرجا من العدم دون أن تسبقهما ملاحم أخرى رجع إليها هوميروس وأفاد منها فى نظم أشعاره : وثانيهما أن خصائص كل من الملحمتين تدل على أنهما عملان مختلفان ألفهما شعراء مختلفون وأن كلا منهما وحدة مستقلة رغم ماتضمنه من مقطوعات مفككة وفقرات متناقضة . ومن هنا بدأ المحدثون دراستهم ، وأخذوا فى البحث عن مختلف الأدلة يدعمون بها رأيهم .

ويعتبر ڤولف (Wolf) أستاذ الدراسات اليونانية بجامعة هل الألمانية أول من اهتم بدراسة هوميروس دراسة علمية دقيقة وأول من خلق المشكلة الهومرية فقد نشر فى عام ١٧٩٥ كتابه القيم المعروف باسم « مقدمة فى دراسة هوميروس (Prolegomena ad Homerum) قرر فيه أن الأشعار الهومرية نظمت فى القرن العاشر قبل الميلاد عندما لم تكن الكتابة معروفة أو على الأقل غير مألوفة فى تدوين الأعمال الأدبية ثم انتقلت هذه الأشعار من جيل إلى آخر عن طريق الرواية الشفوية واعتراها بعض التغييرات ، ولم تدون إلا فى أيام الطاغية المستنير پيسستراتوس (٦ ق . م) الذى أمر النقـاد بتحقيقها وتصحيحها ، فقاموا بما أمروا به وأدخلوا عليها كثيراً من التعـديلات ولذلك يضيف ڤولف قائلا : إن الوحدة الفنية فى الملحمتين لم تكن موجودة منذ نشأتهما ، إنما اكتملت تدريجيا على مر الزمن بفضل الإضافات والتعديلات التى أدخلت عليهما ، وينتهى من ذلك إلى أن الوحدة الفنية أظهر فى الأوديسا منها فى الإلياذة ، وأن الملحمتين ليستا من نظم شاعر واحد ، وأنهما أول الأمر لم تكونا فى صورتهما الحالية بل كانتا أقصر من ذلك بكثير ثم أخذ المنشدون يضيفون إليهما مقطوعات جديدة حتى بلغتا هذا الطول .

تلك خلاصة نظرية ڤولف التى لقيت عندظهورها تأييداً شديداً من علماء الألمان وأدبائهم ، ولكن سرعان ما اختلفوا فيما بينهم فى التفاصيل بما أدى إلى إضعاف هذه النظرية التى لم تستطع الصمود أيضاً أمام نتائج الكشوف الأثرية الأخيرة . فقد ثبت منها أن الكتابة كانت معروفة ومستعملة على أيام هوميروس ، بل قبـله ، وهكذا تهدم الجـانب الأساسى فى الأدلة الخارجية التى بنى عليها ڤولف نظريته .

أما عن الأدلة الداخلية التى اعتمد عليها - هو وأتباعه - لدعم آرائه ، فقد دحضها الأستاذ البلجيكى سڤيرنس (Severyns) الذى عكف مايقرب من ربع قرن ، على دراسة الإلياذة والأوديسا وبحث

(١) أشهر هؤلاء (كسينون وهيلانكوس) وقد عرفت هذه الفئة عند اليونان بالفاصلين (Chorizntes) أى اللذى يفصلون الإلياذة عن الأوديسا .

المشكلات التاريخيـــة والدينية والاجتماعية واللغوية كافة مما يتصل بهما . ونجـــح فى أن أثبت أن كل مايبدو فى الملحمتين من تضارب أو تناقض إنما هو تضارب ظاهرى لأن هوميروس لم يكن مؤرخاً أو جغرافياً أو عالماً لغوياً . بل كان شاعراً من حقه ألا يتقيد بالحقائق . وبهذه الطريقة بين خطأ ڤولف وتلاميذه . ونقد مزاعمهم ووصل إلى أن هوميروس وحده نظم الإلياذة والأوديسا فى منتصف القرن التاسع قبل الميلاد [1] .

الإليـاذة

تدور الإلياذة حول أحداث الحرب الطروادية التى دارت رحاها فى القرن الثانى عشر قبل الميلاد ، لكن هذا لا يعنى أنها ملحمة حربية كما يعتقد الكثيرون فهوميروس لم يصف لنا هذه الحرب التى دامت عشر سنوات وامتلأت بالأهوال والخطوب إنما اكتفى بأن يتغنى بأحداث الشهرين الأخرين من العام العاشر ، فنظم الإلياذة ، ملحمة الخلود وقصيدة الزمان ، وتتكون من خمسة عشر ألفاً وخمسمائة وسبعة وثلاثين بيتاً . قسمها علماء الإسكندرية إلى أربع وعشرين أنشودة ، بدأها هوميروس بالدعاء لربات الشعر ليلهمنه الشدو والغناء ، ثم أخـــذ فى سرد قصته قائلا :

ذات يوم هاجم اليونان قرية طروادية وسبوا نساءها ، ومن بينهن خروسيس الجميلة ، ابنة كاهن أپوللون ، فأعجب بها أجاممنون وأخذها من نصيبه ، وحزن أبوها حزناً شـــديداً . فتوجه إلى معسكر اليونان وتقدم نحو رئيسه وتوسل به قائلا « مولاى ! إنى أدعو لك بالنصر . وأصلى من أجلك ، وأقدم لك ما أملك فداء لفلذة كبدى ، فارحمنى وردها إلىّ » . ولكن أجاممنون نهره ورده خائب الرجاء ، فعاد إلى قريته يبكى ابنته ويدعو أپوللون أن ينتقم له من هذا الملك المتجبر . واستجاب الإله لدعائه ، وأنزل على اليونان طاعوناً يجتاح جنودهم وخيلهم . واستمر الوباء تسعة أيام عاصفة تنذر بالفناء ، عندئذ اضطر أخيليوس إلى دعوة مجلس الجيش ، فأجمع القادة على أن يذهب كالخاس ويســـأل الأرباب لتكشف له أسباب هذه الغمة ، وعاد الكاهن وقال « الويل لنا إن لم نرد خروسيس لأبيها . إن الآلهة تأمر بردها فوراً إرضاء لأپوللون . فيجب علينا أن نبتهل إليه ، ونسترضيه ليرفع مقته وغضبه عنا . فنهض أخيليوس وأرسل كلمة الحق مدوية وأصر على إرجاع الفتاة لأبيها . فثار أجاممنون فى وجه البطل العظيم ونشبت بينهما معركة كلامية ، وهمّ أخيليوس بأن يغمد سيفه فى صدر الملك الذى وافق على رد خروسيس إذا تنـــازل أخيليوس عن فتاته برسيس . وعندئذ هبطت أثينا من السماء ونصحت البطل بأن يتخلى عن حبيبته لهذا القائد الأنانى ، واستجاب البطل لنصيحتها وأقسم فى نفس الوقت بأنه لن يشترك فى الحرب ولن يسمح لجنوده البواسل بخوض معاركها . وجلس أخيليوس فى خيمته حزيناً كئيباً ونادى أمه ثيتس لتأتى وتسمع شكواه ، فأسرعت إليه وحدثها عن الإهانة التى لحقته ، ثم خفت لمقابلة زيوس وأبلغته الخبر فوعدها رب السموات والأرض بأنه ســـيذيق أجاممنون وجنوده عذاباً أليما تكفيراً عما أصاب ولدها من شر وأذى .

ويحدثنا الشاعر فى الأنشودة الثانية بأن كبير الآلهة أرسل إلى أجا ممنون إله الأحلام وهو يغط فى

---

(١) تعتبر أبحاث هذا الأستاذ المعاصر أحدث وأقوم ما ظهر من مؤلفات علمية دقيقة عن هوميروس وأشعاره ، لذلك نجدها جديرة بالذكر ليرجع إليها من يريد مزيداً من التفاصيل عن المشكلة الهومورية : أنظر : Severyns (A) (1

1) Homère, le cadre historique, 1944.

2) Le poète et son œuvre, 1946.

3) Homère, l'artiste, 1948.

نومه ليحضه على مهاجمة طروادة فوراً ويبشره بالنصر المبين ، فلما استيقظ القائد الأعلى تحدث إلى القادة وأخبرهم برؤياه الكاذبة فصدقوها ، ثم وقف منهم نستور خطيباً ليشحذ عزائمهم ، لكن أجا ممنون أراد أن يعرف رأى جنوده قبل المعركة ، فنهض وهتف فيهم قائلا « هلموا أغمدوا سيوفكم ، ولنعقد مع الطرواديين هدنة ، فلتنته هذه الحرب ولنعد إلى ديارنا » فما كاد ينتهى من إلقاء كلمته حتى طار الجنود فرحاً ، وعلا هتافهم يؤكدون رغبتهم فى الرحيل بعد الغياب الذى أنهك قواهم ، وأفنى شبابهم ؛ ولكن كيف تقف المعارك وأثينا لا تريد ذلك فسرعان ما هبطت من السماء وتجلت أمام أودوسيوس وقالت له « إياك أن تنخدع بكلام أجا ممنون ، إنه يريد أن يسبر عزائمكم ، فهيا انفخ من روحك فى الجند وردهم إلى صوابهم وأقنعهم بالبقاء » . وعندئذ انطلق ملك إيثاكا بين القادة والجند وحثهم على التضحية ، ونجح فى تحقيق رغبة أثينا ، فاستمرت الحرب وطال القتال ، فيسهب الشاعر فى وصف المعارك التى تتأرجح فيها الكفتان أحياناً ، وترجح فيها كفة الطرواديين أحياناً أخرى ، فيثوب اليونان إلى رشدهم ويدركون أنه لو كان أخيليوس بينهم لما غلبوا على أمرهم فيوصى نستور بمصالحة البطل ويطلب إلى أجا ممنون استرضاءه ، ويستجيب القائد العام لهذا الطلب ويرسله مع أودوسيوس وآخرين إلى خيمة البطل ليعرضوا عليه صلحاً كريماً ويسألوه الصفح والغفران ولكنه يثور لكرامته ويرفض الاعتذار ويردهم خائبين. بعدئذ يعود الشاعر بنا إلى ساحة الوغى حيث نرى مئات القتلى من الإغريق الذين أصابهم اليأس بعد أن رفض أخيليوس العودة إلى القتال ، ويحاول پاتروكلوس إقناع صديقه الحميم ، أخيليوس ، بأن يغفر الإساءة ، وينزل إلى المعركة ليدفع عن بنى وطنه البلاء ، لكن البطل لا يستجيب لنداء صديقه ، فيكتفى بأن يسمح له بأخذ ما يريد من قوة وعتاد ، فيذهب پاتروكلوس فى الأنشودة السادسة عشرة لتخليص الإغريق من الموت الذى يلاحقهم . وينتصر صديق أخيلهوس أول الأمر ويختال بانتصاره ويصر على ملاقاة هكتور ، بطل طروادة ، ويسعى إليه ، لكن هكتور يرسل إلى رأسه رمحاً قاتلا ، فيسقط المسكين مضرجاً بدمه . ويسمع أخيليوس بالخبر ، فيرسل صرخات مدوية كادت تزلزل قلوب الطرواديين وتملؤهم ذعراً ، وطفق يجوب الساحة بحثاً عن جثة حبيبه ، فلما وقع عليها بصره ، بكى ما شاء له البكاء ، ثم رثى صديقه بكلمة مؤثرة وأمر بغسل الجثة ، ثم نسى غضبه ونسى كل شىء وأصبح لا يفكر إلا فى الانتقام لصاحبه . ويصف لنا الشاعر فى الأناشيد الباقية كيف انتفض أخيليوس ، وانقض يشفى غيظه بقتل عشرات وعشرات من أبطال طروادة ، وكيف استخف بالأهوال وأقسم أن يفجع طروادة فى هكتور ، بطلها المغوار فانطلق فى ساحة القتال يبحث عنه حتى التقى به ، وظل يطارده أينما ولى وجهه ، ولما تعب هكتور ونال منه الجهد ، وقف للقاء أخيليوس . ولم تنقض لحظات حتى انقض بطل اليونان عليه وعاجله بطعنة من رمحه هوت به إلى الأرض ذبيحا ميتاً . وبعد أن انتقم أخيليوس لصاحبه ، جمع القوم وأمرهم بإعداد كومة لحرقه وتأدية الشعائر الدينية التى لا يتم الجناز إلا بها ، ثم عاد إلى جثة هكتور وانقض عليها كالمجنون وربطها فى عربة . وأخذ يلف بها حول الكومة التى حرق فيها صاحبه . فثار الآلهة لما يحل بالميت المسكين من هوان ، وغضب زيوس فأرسل إلى أخيليوس يأمره بتسليم جثة هكتور إلى أبيه پرياموس . ويذهب هذا الشيخ المكلوم إلى معسكر اليونان ويسعى إلى خيمة البطل الذى يكرم وفادته ويأمر بغسل جثة هكتور ولفها فى أكفان من كتان مصر وتسليمها إلى أبيه . ثم يعود پرياموس إلى طروادة ويأمر بعمل كومة لحرق

الجثة ويقيم لها الطقوس الدينية وسط نحيب الطرواديات وعويلهن . وهكذا تنتهى الملحمة بوصف بليغ لهذا المنظر الحزين .

هذا ملخص للإلياذة التى كانت ومازالت تعد أهم ملحمة فى الأدب الغربى ، قديمه وحديثه ، يرجع إليها الأدباء والعلماء يتلونها مرة بعد أخرى ، ويجمعون على أنهم لا يضيقون بها مطلقا ، وأنهم إذا تركوها فترة ، أحسوا شوقاً عجيباً إليها ،فيعودون إليها . ويشعرون أن أوصافها مازالت ساحرة وأن لوحاتها ما زالت رائعة .

عظمة الالياذة

وكيف لاتكون هذه الدرة ساحرة رائعة ؟ إنها تفيض بألوان من التنوع : تنوع فى المناظر ، وتنوع فى الوصف ، تنوع فى العواطف . وتنوع فى الأسلوب وتتصف ، رغم طولها الشديد ، بتماسك الأجزاء وتسلسل الحوادث ، مما يدل على وحدة الموضوع فى ذهن الشاعر ، ووضوح الفكرة التى لا يشوبها غموض ولااضطراب .

لقد طبعها هوميروس بطابع من الفخامة لأنه كان يضع نصب عينيه المثل الأعلى فى كل مايصف من مناظر وأشخاص ، وكل مايصور من أحداث ومغامرات وكل مايروى من قصص وأساطير ، ومع أنه كان يرمى إلى بلوغ هذا المثل فإنه كان لايبعد عن دنيا الواقع فعاركه الدامية ليست معاوك عمالقة أوشياطين ،وأبطاله ليسوا مردة خرافيين . ولكنهم جنود بواسل وفرسان شجعان لايتكلفون فى مواقفهم ولا يتصنعون فى تصرفاتهم يشعرون بقوتهم ويعترفون بضعفهم الذى حاطهم به الإله ليجعلهم فى مستوى الناس أجمعين ، ويرفعهم أحياناً إلى أعلى السمو وينزل بهم أحياناً إلى أسفل سافلين

ولقد خلع هوميروس على الآلهة أنفسهم صفات البشر ، فمع انهم خالدون أبداً فإنهم يشبهون الناس جميعاً ، يكثرون فى الطعام ويسرفون فى الشراب ، قساة غلاظ القلب لا يحترمون المبادئ الخلقية ، ولا يتمسكون بالفضائل ، يسود بينهم الخصام وينقسمون إلى أحزاب ومعسكرات ، يتصفون بالمكر والخداع . منهم القوى الذى يبطش والضعيف الذى يرتجف ، ومنهم الشجاع الباسل والجبان الرعديد ، لا يجلون زيوس ولكن يخافون بأسه .
وهكذا لم يصورهم هوميروس كما يصورهم أسلافه ، فلم يؤمن بما كان ينسج حولهم من أساطير أو بما ينسب إليهم من معجزات أو بما يقام لهم من عبادات ، ولذا خلت أشعاره من النظريات الدينية .

وعلى ذلك لم يحلق هوميروس فى دنيا الخيال بل عاش مع الناس وصور حياتهم وجعل الإنسان محوراً لأشعاره يقوم فيها بالدور الأول ، فيتصل بكل شئ ويتأثر به أو يؤثر فيه . فحتى فى المعارك الدامية التى تخوضها الآلهة مع الأبطال لا ينسى الشاعر الرجل العادى ولا يهمله ، فيشاركه عواطفه ويرثى لضعفه ويثور معه ضد القوى الجبار ، فيبكى فرحاً مع أطفال شفى أبوهم من مرض عضال ، ويشارك الفلاح سروره عندما يرى أغصان الزيتون مزهرة[1] ، ويتألم لجوع العامل الذى يكد طول النهار[2] ، ويشعر بتعب الملاح الذى أنهكه التجديف[3] ، ويرثى لحال المرأة التى تكافح لتكسب قوتها[4] ، ويحزن مع الشيخ الذى مات أبناؤه فى ساحة الوغى[5] ، ويحسد الأغنياء المترفين الذين يملكون مزارع القمح الواسعة ، ويعجب من أصحاب الثروات الضخمة والضيعات الشاسعة ، وينفر من جشعهم وقسوتهم نحو العامل الفقير والأجير المعدم ويشبههم بالحيتان

---

(١) الإلياذة ، ١٧٢ ، ٥٣ .
(٢) الإلياذة ، ٢٣ ، ٢٣٣ .
(٣) الإلياذة ، ١٥ ، ٦٢٤ .
(٤) الإلياذة ، ١١ ، ٨٦ .
(٥) الإلياذة ، ١١ ، ٨٦ .

الضخمة التى تبلع صغار الأسماك والنسور الجارحة التى تنقض على مستضعف الطير [1] .

ولقد امتازت الإلياذة ، فوق ذلك ، بوضوح الأسلوب الذى امتدحه علماء البلاغة واعتبروه أول سبب لتفوق هوميروس الأدبى ؛ فهو فى رأيهم أعظم كتاب اليونان وأوضحهم أسلوباً ، ويعزى وضوحه إلى عنايته بترتيب الأفكار ونقاء التعبير واختيار أسهل الألفاظ وأدقها وأكثرها انتشاراً وأحسنها وقعاً على النفس وأعذبها نغماً فى الأذن . ومع أن الوضوح فى رأى بعض النقاد قد يبعث الملل أو يقلل من أهمية الموضوع أو يؤدى إلى سطحية الفكرة ، فإن شاعرنا ، استطاع ، بفضل عبقريته ، تجنب هذه العيوب بأن نوع فى أسلوبه ؛ فكان مرة يركن إلى الإيجاز فى الشرح ويختصر فى التفاصيل ، ومرة يسهب فى الوصف ويبلغ حد الكمال . وكان لا يهتم بالزخرف اللغوى ولا يميل إلى المحسنات اللفظية ، بل كان يتعمد فى تشويق سامعيه على روعة الحوادث التى يعرضها ، والأحاديث التى يرويها والخطب التى يستخدمها القواد لحث الجنود فى ساحة القتال[2] ، ويلجأ إليها الزعماء لمناقشة المسائل السياسية[3] ، ويستعين بها الرسل فى أداء مهمتهم . وكان هوميروس يحب التكرار ويعتمد عليه فى الاستيلاء على انتباه الجمهور ، ولقد بلغ مجموع الأبيات المكررة من الإلياذة ثلث طولها ، ومع ذلك فإننا لم نسمع عن ناقد قديم أو حديث ضاق بهذا التكرار ، بل لقد اعتبره أرسطو ظاهرة طبيعية لم تفقد الأسلوب شيئاً من جماله ولم تبعث الملل لأن الشاعر كان بارعاً فى تهيئة النفوس وتمهيد الجو لسماع ما يردده .

ولكن الإلياذة تمتاز أولا وقبل كل شئ بدقة الوصف

(١) الإلياذة ، ٨ ، ٥٧٩ – ٥٨١ .
(٢) الإلياذة ، ٢ ، ٢١١ ، ٦ ، ٦٦٨ .
(٣) الإلياذة ، ١ ، ٢٤٧ .

وبراعة التصوير ، فما من نشيد فيها إلا وقد احتوى على مقطوعات تصف الطبيعة أو لوحات فنية تصور مظاهرها أو أوصاف مفصلة لبعض الأدوات الحربية ، ولقد أظهر هوميروس مقدرة فائقة فى وصف كل ما رأى وسمع لأنه كان قوى الملاحظة محباً للاستطلاع ، فوصف الجروح وآلامها وطريقة معالجتها ، وتكلم فى المعارك الحربية وقيادة الجيوش[1] ، وصور الحدائق والبساتين ، تحدث عن كل ذلك حديث خبير ماهر ، ووصفه وصف عالم دقيق حتى قال بعض النقاد عنه « إنه كان جراحاً » وقال آخرون « إنه كان قائداً » وقال غيرهم « إنه كان فناناً أو عالماً » ، ولكنه كان فى الواقع جراحاً وقائداً وفناناً وعالماً لأنه كان شاعراً ينطق عن موهبة قدسية أتته من لدن الآلهة »[2] .

نماذج من الإلياذة

رجل من عامة الشعب يهاجم أجا ممنون ملك الملوك[3] :

« ما شكواك يا ابن أتريوس ؟ وما تريد ؟ إن سفائنك مملوءة بالمال والعتاد ، مملوءة بالغيد الحسان اللاتى نقدمهن لك عند ما تستولى على مدينة من المدن . أأنت فى حاجة إلى مزيد من الذهب يحمله إليك أحد الطروادين فداء لابنه ؟ أم تريد فتاة جميلة تحتفظ بها لنفسك ؟ إنه لا يليق بزعيم الآخيين أن يدفع بهم إلى البؤس والشقاء . وأنتم أيها الآخيون ! أى خزى تجلبون على أنفسكم ! لقد أصبحتم لا تستحقون اسمكم ، فلنعد إلى بلادنا ونترك ذلك الرجل هنا يذوق ثمرة تصرفاته ويشعر بحاجته إلينا .

(١) الإلياذة ، ١١ ، ٦٣٩ ؛ ١٢ ، ٢٠٠ .
(٢) أفلاطون ، محاورة إيون أو عن الإلياذة ، ٥٣٥ أ – ٥٣٧ ﻫ (ترجمة صقر خفاجه ، مقدمة سهير القلماوى)
(٣) الإلياذة ، ٢ ، ٢٥٥ وما بعده .

لقـــد أهان أخيليوس الذى يفضله ويمتاز عليه ، فاغتصب حبيبته واحتفظ بها لنفسه » .

* * *

وقد يذهب لاسترضاء أخيليوس[1] :

« سلام عليك ، أخيليوس ! إن مصيبة فادحة تشغل بالنا وتثير مخاوفنا . إننا لا نعلم إذا كنا سننقذ السفن أو سنفقدها ، لقد أقام الأعداء بالقرب منها معسكراً لهم ولحلفائهم. وهكتور يختال بقوته ويعصف بجنودنا ، لا يحترم الآلهة ولا البشر ، لقد استولى عليه غضب شديد ، وقرر أن يشعل النار فى السفن ، ويجندل رجالنا أجمعين وكل ما أخشاه أن يحقق الأرباب رغبته ، فيكتبوا علينا الموت بعيـــداً عن ديارنا . فهيا إذا كنت تريد أن تنقـــذ اليونان من مصيبتهم ، وإذا توانيت فسوف تعانى أنت نتائجها ، لأن الشر إذا وقع ، لن تجد لك منه مخرجاً ، فأسرع وفكر فى إنقاذ اليونان من بلواهم .

هدئ من ثورتك ، واترك الغضب جانباً . إن أجاممنون يقدم إليك أنفس الهدايا إذا تخليت عن مقتك وغضبك ، ولكن إذا كنت لا تزال تبغضه وتبغض هداياه ، فلتأخذك الشفقـــة بغيره من اليونان الذين أنهكتهم الحرب ، إنهم يجلونك كما يجلون الآلهة ، وسوف تبلغ بينهم قمة المجد »

فأجاب أخيليوس قائلا :

« أى أودوسيوس ، يا صاحب الحيل ! يجب أن أصارحك بما أريد وبما سيحدث فعلا حتى لا تعود إلى وتضايقنى ، إنى أكره من يخفى فى نفسه شيئاً ويقول شيئاً آخر ، لذا سأبوح لك بما سوف أفعل . فلا أجاممنون ولا غيره من اليونان يستطيعون إقناعى لأنهم تنكروا لى رغم الجهد المضنى الذى بذلته فى محاربة العدو . فالجزاء واحد سواء بقينا فى خيامنا أم قاتلنا قتال الجبابرة ، إنهم يمجدون الجبان كما يمجدون الشجاع ، ولم يبق لى شئ مطلقاً بعد الأخطار التى واجهتها والمعارك العديدة التى خضتها . كنت أقضى الليالى دون أن أذوق للنوم طعما وأقضى الأيام دون أن أعرف للراحة معنى ، أما أجا ممنون فكان يبقى فى المؤخرة بالقرب من السفن : ينتظر الغنائم ، فيوزع منها القليل ويحتفظ لنفسه بالكثير ، فقولوا له كل ما سمعتموه منى ، وحدثوه بذلك على رءوس الأشهاد حتى يغضب اليونان كما غضبت . فلن أتفاوض معه ولن أقاتل فى صفوفه . لقد سخر منى وأساء إلى ولكنه لن يخدعنى أبداً . فليذهب إلى حتفه بظلفه لأن زيوس حرمه نور الحكمة والرشاد » .

* * *

مناجاة بين أندروماخا الوفية وزوجها الحبيب هكتور[1]

هكتور ، أيها المسكين ، إن حماستك ستدفعك إلى الهلاك . ما أشقانى ! ألا ترحمنى وترحم طفلك الصغير ! إننى سأترمل عما قريب ، فعما قريب سيقتلك اليونان ، ولكننى أتمنى أن أموت حتى لا أعيش وحدى لأننى لن أسعد من بعدك ولن أعرف إلا الأحزان والهموم . لقد فقدت أبى وأمى وكل إخوتى . فأنت ، يا هكتور ، أبى وأمى ، وأنت أخى وأنت زوجى ، فابق هنا وارحمنى » .

فرد عليها هكتور العظيم قائلا : « إننى مهموم لذلك ، ولكننى أخاف الطرواديين والطرواديات إذا هربت كالجبان من المعركة . هـــذا إلى أن قلبى لا يدفعنى إلى الفرار لأننى تعلمت أن أكون شجاعاً على الدوام وأن أقاتل فى طليعة الطرواديين لأذود عن مجد أبى وأشيد مجدى ، إننى أعلم وأحس فى نفسى وفى قلبى بأنه سيأتى يوم تدمر فيه طروادة المقدسة ،

(١) الإلياذة ، ٩ ، ٢٢٥ وما بعده .

(١) الإلياذة ، ٦ ، ٤٢٠ وما بعده .

ويهلك برياموس ويفنى شعبه . ولكننى لا أفكر إلا فى المستقبل ولا أشغل بالى بهموم الطرواديين وأحزان أمى وأبى وإخوتى بقدر ما أغتم لمصيرك المؤلم عندما يأسرك أحدالأعداء فيأخذك معه وأنت تبكين وتنوحين . وهناك فى بلاد اليونان تعيشين تحت امرته تغزلين وتحملين الماء . وعندما يراك الناس والدمع ينهار من عينيك يقولون هاهى ذى زوجة هكتور بطل الطرواديين فى المعركة . يقولون هذا فتتجدد أحزانك لحاجتك إلى رجل مثلى ينقذك من العبودية ويرد إليك حريتك فليتنى أموت أو أدفن حيا . فهذا أحب إلى من أن أراك باكية مستعبدة .

ثم يأخذ ابنه بين ذراعيه ويضمه إلى صدره ويدعو الآلهة أن ترعاه . فيقول :

« أى زيوس ، أى أرباب السماء ! حققوا رجائى ! ليت ابنى يشتهر بين الطرواديين مثلى ! ليته يكون قوياً عزيز الجانب ، يحكم حكماً وطيداً ليتهم يوماً يقولون عنه ، وهو راجع من ساحة الوغى ، إنه أعظم من أبيه وليته يعود بأسلاب أعدائه تقطر منها الدماء . فيسعد أمه ويشرح صدرها .

ثم يضع الطفل بين ذراعى أمه ويلاطفها قائلا :

« لا تحزنى من أجلى ! فلن يسوقنى إلى الموت رجل قط إذا لم تشأ الأقدار ، لكن إذا حم القضاء ، فلا مفر منه ، اذهبى إذن إلى المنزل وانصرفى إلى شئونك » .

ولا يسعنا ، فى نهاية هذا البحث ، إلا القول بأن هؤلاء النقاد كانوا على حق فيما ذهبوا إليه . ودليلنا على ذلك أن جميع شعراء الملاحم الذين ظهروا على مر العصور لم ينظموا ملحمة واحدة بلغت بعض ما بلغته الإلياذة من عظمة وشهرة . ذلك لأن هوميروس نظم أشعاره بعد أن ضرب فى ربوع البلاد ، واختلط بعامة الناس وخاصتهم ، واستمع إلى أغانيهم ، وحضر مجالسهم ، وحفظ رواياتهم ، وسجل أخبارهم : فجاءت ملحمته شاملة جامعة يحبون سماعها ويرددون أناشيدها لأنها تتجاوب مع مشاعرهم وترتبط بهم أشد ارتباط . أما غيره من الشعراء فقد عاشوا فى المكتبات . ونظموا ملاحمهم بين أكداس الكتب والمجلدات . فملئوها بمختلف النظريات وشتى الموضوعات التى تخص فئة قليلة من الناس ، فلم يكتب لأشعارهم الذيوع والانتشار ، وكان مصيرهم النسيان ومصير هوميروس الخلود مع الزمان .



الأمير لمكيافلي

بقلم
الأستاذ علي أدهم

ماكيافلّي في طليعة المفكرين السياسيين ، وقد شغلت أفكاره السياسية العالم منذ ظهورها في أوائل القرن السادس عشر الميلادي حتى اليوم ، وقد اختلفت الآراء في تقديرها واشتد الجدل حول تفسيرها ، فخصومه يرون أنه قد أساء الانتفاع بعبقريته وأن كتابه المشهور المسمى « بالأمير » من الكتب المخالفة للآداب المنابذة للدين التي يجب تحريمها وإحراقها وإراحة الناس من شر ما احتوت عليه ، ويذهبون إلى أن الباعث الذي حداه على كتابته رغبته الملتوية في تبصير الطغاة المستبدين بأساليب السيطرة على الشعب وانتهاب ثروة الأغنياء ، وتجريد الفقراء من الشرف والكرامة ، أما أصدقاؤه والمعجبون به فيرون فيه الوطني الذي حفلت نفسه بحب بلاده والذي تطلع إلى الوحدة الإيطالية قبل أن يولد متزيني وغاريبالدي وكافور بقرون عدة .

ويعزى سبب هذا التناقض الواضح في تقدير آراء مكيافلّي إلى أن حياته وتجاربه التي تأدت به إلى تكوين أفكاره واستنباط نظرياته لم تعرف المعرفة الكافية ، وقد حال ذلك دون الفهم الصادق لآرائه ومراميه ، والرجل الذي اقترن اسمه بالخيانة والغدر والخداع ونكث العهود كان في واقع حياته موظفاً في حكومة مدينة فلورنسا شديد التوفر على أداء واجبات وظيفته ، ولم تشب سلوكه في الاضطلاع بعمله شائبة ، وكان وطنياً محباً لبلاده ، وفياً لها ، حريصاً على مصلحتها ، وقد ضحى في بعض مواقفه بمصلحته الخاصة في سبيل آرائه ومعتقداته ، فالتناقض بين حياته وما اتسمت به أفكاره واضح لا خفاء به ، ولكن معرفة طبيعة العصر الذي عاش فيه والتجارب التي مر بها تكشف لنا أسباب تكوين أفكاره ، واستخلاص نظرياته .

ولم تكن حياة ماكيافلي سهلة ميسرة ولم تخل من الآلام والمتاعب ، ولكنها كانت مع ذلك حافلة شائقة ، وقد أتيح له أن يرى شخصيات من أعجب الشخصيات التي عرفها التاريخ ، وعاصر نهضة حيوية غريبة الشأن مقترنة بانطلاق تام في كل ناحية من نواحي الحياة الاجتماعية ، وقد شاهدت إيطاليا في عهد الإحياء حرية لا تعرف الحدود في المسائل الجنسية ، وخروجاً على الآداب غير مسبوق ، واستهانة بالتقاليد المرعية والكوابح الأخلاقية ، وفي أقاصيص بوكاشيو ، وأغاني لورنزو مديتشي وتمثيليات ماكيافلّي نفسه شواهد على ذلك ، وفي الوقت نفسه كان هناك نزوع إلى الإجرام ، وعدم تورع عن الإطاحة بالحياة البشرية ، وكثر

محترفو الإجرام والسفاكون الفتاك الذين يرهبون المجتمع ويزلزلون أركانه ، ويتخذون الليل ستاراً لاستعمال خناجرهم فى إزهاق الأرواح وإتيان المنكرات ، ولم تثر الجرائم الكثيرة التى كانت ترتكب ثائرة الرأى العام فقد كان يطيب لأهل هذا العصر أن يعيشوا على حدود الخطر ، ولم يكونوا مع ذلك همجاً مستوحشين وجهلة جفاة ، وإنما كانوا موفورى الحظ من الثقافة ومن محبى العلوم وأنصار الفنون ، ولكنهم كانوا يرون فى اقتحام الأهوال ومعاناة الفظائع ومواجهة المتاعب والأخطار ما يثير الحيوية ويبعث على النشاط والحركة وفى بعض الأحايين تقترن عصور الحضارة المزدهرة والرخاء المادى والترف والبذخ بالخروج على القانون وعجز الإنسان عن السيطرة على شهواته ونزواته ، وقد كان ضعف الوازع الدينى وانهيار المعايير الأخلاقية وارتفاع شأن سلطان المال من السمات المألوفة فى ذلك العصر ، وليس أدل على ذلك من كلمة مارتن لوثر نفسه التى يقول فيها « إن كل من يذهب إلى روما يشعر بأن عقيدته الدينية تترنح تحت الضربات التى تصيبه من جراء ما يرى هناك » ولكن برغم الفظائع والمنكرات والفساد المستشرى كان لا يزال هناك بقية من الرغبة فى الانتصار للدين ومحاولة إصلاح الفساد ومقاومة المنكر وكان يمثل هذه النزعة الراهب الإيطالى سافونا رولا .

وقد شاهد ذلك العصر تصدع النظام الجمهورى فى إيطاليا وقيام الطغاة الحاكمين بأمرهم ، وقد جعلت الهزائم الحربية المتوالية وما تبعها من الكوارث والنكبات الناس تقبل حكم الجبابرة المستبدين ما دام يكفل لهم استقرار الأمن والإبقاء على الرخاء الذى ألفوه ، ولكن حب الحرية والنزوع إلى الاستقلال كانا مع ذلك يخالجان النفوس ، ويطالبان من الحين إلى الحين بحقهما فى الحياة والسيادة ، وقد تمرس ماكيافلى بهذه الأحوال جميعها وأطال فيها النظر والتفكير .

وقد ولد ماكيافلى فى فلورنسا سنة ١٤٦٩ أى فى عصرها الذهبى ، وكان عهد الإحياء قد ملأ المدن الإيطالية بالطرف الفنية الفاخرة وبدأ التفكير العلمى يؤتى ثماره ، وأخذ المستكشفون يجوبون البحار ويخترقون السهول والأوعار لكشف المجاهل وارتياد أقاصى الكرة الأرضية ، ولكن برغم الثروات المتدفقة ومظاهر الرخاء والازدهار كانت إيطاليا مقبلة على أزمات شديدة وأخطار وكوارث لا قبل لها بدفعها والخلاص من رزاياها ، وقد عاصرت حياة ماكيافلى الوقت الذى كانت فيه جمهورية فلورنسا مشرفة على الهلاك ، وقد اشترك ماكيافلى بوصفه وطنياً صميماً وخادماً لدولة مدينة فلورنسا فى الحوادث التى وقعت وشقيت بها مدينته ، ورأى ما حاق بالمدن الإيطالية من الدمار والخراب واستخرج من ذلك كله الأمثلة والخواطر التى أثبتها فى مؤلفاته .

وفى إبان نشأته كانت فلورنسا لا تزال مستمتعة بالنظام الجمهورى ، وكانت أسرة المديتشى صاحبة النفوذ فى المدينة ولكن مع احتفاظها بالمظهر الخارجى للنظام الجمهورى ، ولم يكن لأفراد الأسرة ألقاب تميزهم عن غيرهم من أهل المدينة ، وكانت فلورنسا موفورة الثروة ومركزاً هاماً من مراكز التجارة والصناعة ولكنها مع وفرة ثروتها لم تكن قادرة على الدفاع عن نفسها وحماية حوزتها ، ولم يكن لها خارج أسوار المدينة أملاك من الأراضى الواسعة البعيدة الامتداد وقد قنعت بضواحيها المحدودة الكافية بمدها بما يلزم من الأطعمة لتموين سكانها الذين كان عددهم فى تزايد مستمر ، ولم تكن حدودها مما يسهل حمايته والذود عنه ، وكان لها جيش من الجنود المرتزقة ولم يكن أهلها وسكان ضواحيها وأرباضها مدربين على استعمال السلاح وخوض ميادين الحرب ، وكانت محاطة بجيران ليسوا لها بأصدقاء وكانت أهم مشكلة تشغل بال أسرة المديتشى هى المحافظة على سلامة المدينة وتجنيبها خطر أعدائها الرابضين حولها

وقد لعبت العوامل الجغرافية دوراً هاماً فى تقدير مصير مدينة فلورنسا ، فقد كانت مدينة وافرة الثراء ولكنها من بعض الوجوه دولة ضعيفة يحف بها دول مدن أخرى وهى ميلان وفينيسيا والولايات البابوية ومن ورائها فى الجنوب حكومة نابولى ، وهذه الدول الخمس كانت تكون إيطاليا ، ومن وراء جبال الألب كانت سائر الدول الأوربية المشغولة بأحوالها الخاصة ، وكان أشد ما تخشاه فلورنسا الخطر الذى يتهددها من الجنوب ، فقد كانت حدودها تتاخم من هذه الناحية الولايات البابوية ، وكانت روما وهى مقر البابوية تتوسط تلك الولايات ، وكانت هذه الولايات مجموعة من الولايات الصغيرة تحكمها سادة يملكون الأرض باعتبارهم نواباً عن الكنيسة ، وكان استبدادهم وسوء حكمهم مضرب المثل فى الطغيان الذى يشقى به الناس ويرهقهم ويستذلهم ، ومنذ عهد البابا سكتس الرابع (من سنة ١٤٧١ إلى ١٤٨٤) أخذت البابوية توطد مكانتها وتدعم نفوذها وترغم السادة الثائرين فى رومانا على الخضوع لسلطانها . وواضح أن تزايد قوة البابا وظهور دولة قوية فى حدود فلورنسا الجنوبية كانا مما يهدد سلامة فلورنسا وذلك لأن أى توسيع لحدود الأملاك الجنوبية كان لا بد أن يؤدى إلى صراع بين فلورنسا والدولة البابوية . والبابوات الضعاف قد لا يميلون إلى مد حدود أملاكهم ، ولكن البابوات الذين عاصرهم ماكيافلى كانوا من الطراز الطموح النزاع إلى فرض سلطته وتوسيع رقعة أملاكه .

وكان على فلورنسا أن تواجه فى حدودها الشمالية الشرقية جمهورية فينيسيا المنافسة لها . وكانت فينيسيا حينذاك أضخم ثروة وأقوى وأشد منعة من فلورنسا ، وكانت تجارة الشرق والغرب تمر بموانيها وقد مكنها ثراؤها المتزايد من أن تمد حدودها حتى اشتملت على جانب كبير من الأراضى الإيطالية الشمالية ، وكان نظام الحكم بها مستقر الدعائم مما جعلها تطمع فى التوسع ولا تحجم عنه . وقد سبق لها أن حاولت قلب حكومة ميلان وعجزت عن ذلك ولكنها وقد شعرت بقوتها أخذت تتحين الفرص لإعادة الكرة والإيغال فى سياسة العدوان ، وكان مما أغراها بذلك اضطراب الأحوال فى ميلان ، فقد سقط بها الحكم الجمهورى واستولت أسرة سفورزا على أزمة الأمور . ولكن المنافسات الداخلية بين أفراد الأسرة أضعفت مكانتها وزلزلت كيانها وجعلت ساسة العصر الإيطاليين يعتقدون أن ميلان لا تستطيع أن ترد أى هجوم قوى يوجه إليها .

وكان لورنزو مديتشى رجل دولة ممتازاً وكان الحاكم الحقيقى فى فلورنسا ، ورأى بوضوح أن استقرار السلام فى إيطاليا يقتضى المحافظة على توازن القوى بها ، ولما كانت البابوية تشكل له خطراً محتملا لذلك رأى أن يقابل ذلك بالتحالف مع نابولى ، وهى الدولة التى تتاخم الأملاك البابوية من الناحية الجنوبية ، وبذلك استطاع أن يضع دولة البابا بين شقى الرحى . فإذا هاجمت فلورنسا من الجنوب هاجمتها دولة نابولى فى مؤخرتها .

ولما رأى لورنزو تزايد قوة فينيسيا وطمعها فى الاستيلاء على ميلان خشى عاقبة ذلك لأنه يجعل فينيسيا من القوة بحيث تستطيع سحق أى دولة أخرى من دول المدن الإيطالية ، لذلك ابتدر عقد محالفة مع حكومة ميلان ، وهذا التحالف بين ميلان وفلورنسا جعل حكومة فينيسيا تكفكف نزواتها وتتوقف عن الاسترسال مع مطامعها .

وهكذا كانت السياسة التى سار عليها لورنزو الباهر كما كانوا يلقبونه وقد استطاع بهذه السياسة أن يجنب إيطاليا الحرب ويقر السلام ، ويحافظ على أمن فلورنسا ، وبموته فى سنة ١٤٩٢ تداعى البنيان الذى شيده ، فقد زين الغرور لابنه الإعراض عن السياسة التى سار عليها أبوه ، ولم يكتف بييرو بنقض التحالف

مع ميلان بل أخذ يتحالف مع نابولى لتدبير خطة لمهاجمة ميلان . ولبيان مدى حماقة عمله لا مفر من أن نلقى نظرة عابرة على أوروبا وتياراتها السياسية فيما وراء جبال الألب .

ففى أواخر القرن الخامس عشر أخذت تظهر فى أوروبا الحكومات الملكية العظيمة الوطيدة الدعائم . وبدأت السير فى طريق تقدمها المعهود . وكان لفرنسا الصدارة فى هذا الاتجاه . فقد انتهت بها حرب المائة سنة وتحررت من غزاتها الإنجليز وبدأ العرش الملكى الفرنسى يدعم كيانه ويثبت أقدامه . وتزوج شارل الثامن بوارثة مقاطعة بريتانى . واستطاع بذلك ضم هذه المقاطعة للتاج الفرنسى . وكان جيشه الذى تمرس بمحاربة الإنجليز قد أصبح شاعراً بقوته وتفوقه تائقاً إلى خوض معارك جديدة . وكانت إسبانيا قد تمت وحدتها بزواج فرديناند صاحب أرجون بإيزابلا صاحبة قشتالة . وزادها قوة انتصارها على مملكة غرناطة الإسلامية فى الجنوب . وكان فرديناند رجلا نهازاً للفرص خراجاً من المعضلات بالحيل والدهاء ولا يتورع فى اختيار الأساليب الملائمة لتحقيق أهدافه . وقد زادت رحلات كولومبوس الاستكشافية ثروة إسبانيا إلى حد يتجاوز الخيال وبسطت سلطانها فيما وراء البحار حتى أصبحت أقوى منافس لفرنسا فى القرن السادس عشر .

وكانت أوروبا الوسطى تحت سيطرة الإمبراطور مكسمليان وكان من أسرة الهابسبرج وقد انتخب إمبراطوراً للدولة الرومانية المقدسة . وكان بهذا الوضع يعد سيد الأمراء الألمانيين ومن الناحية النظرية سيداً على بعض أجزاء من إيطاليا . وقد قضى حياته فى الكفاح لتأكيد سلطته فى إيطاليا وإخضاع الأمراء الألمانيين ، ولم يوفق فى تحقيق هذين الهدفين لأنه لم يكن تحت إمرته جيش إمبراطورى مستوفى الأهبة يستطيع أن يفرض به سلطته ويملى أوامره وكلمته ولذلك لم يكن الأمراء يخشون بأسه برغم اتساع أملاكه ، ولم تطمع إيطاليا فى التماس المساعدة منه لأنها كانت تعرف مدى قوته وقصر حيلته فهو لم يكن عدواً يرهب جانبه ولا صديقاً يرجى معونته .

وقد سارت بريطانيا برغم انفصالها عن أوروبا فى الطريق نفسه واستطاعت بعد انتهاء حروب الورد المعروفة فى تاريخها أن تحزم أمرها وتلم شعثها فى ظل الأسرة التيودورية وعلى رأسها الملك هنرى الثامن وتحظى بالوحدة واستقرار الأمن والسلم وتزايد القوة والسيطرة .

وكانت النكبة التى منيت بها إيطاليا هى حرمانها من الوحدة القومية فقد كانت منقسمة إلى دول مستقلة مختلفة تكاد تكون متساوية القوة ولذلك لم يكن هناك سبيل لإيجاد وحدة مكونة من نابولى والأملاك البابوية وفينيسيا وفلورنسا وميلان ، ولم يكن لإحدى هـــذه الحكومات من القوة ما يمكنها من أن تقوم بمهمة توحيد إيطاليا ، وكان يزيد الأمور تعقيداً وجود الولايات البابوية فى وسط إيطاليا ، لأن التصدى للاستيلاء على تلك الولايات كان معناه حينذاك محاربة الكنيسة .

وما دامت إيطاليا محرومة من الوحدة فقد كانت السياسة السليمة تقتضى أن يكون بين حكوماتها المختلفة لون من ألوان التفاهم والتساند والتحالف لمقاومة هجوم الأجانب عليها ، وكان هذا هو هدف سياسة لورنزو ، ولكن ابنه أبى أن يتبع هذه الخطة الحكيمة ، ولما وجدت ميلان أنها قد حرمت من محالفة فلورنسا وأصبحت معرضة لخطر الاستيلاء عليها من فينيسيا اضطرت إلى أن تستنجد بالأجنبى فحالفت فرنسا . وكذلك نابولى لما هاجمتها فرنسا وميلان عمدت إلى الاستعانة بإسبانيا . ومهد هذا التحالف السبيل لتدخل فرنسا وإسبانيا فى شؤون إيطاليا السياسية ، وقد جاءتا بوصفهما حليفتين ، ولكنهما حينما وضح لهما ضعف الدول الإيطالية بقيتا

بوصفهما غزاة ومحتلين ، وإيطاليا التى كانت حينما ولد ماكيافلى مكونة من مجموعة من الدول يربطها بعضها ببعض المحالفات صارت حينما أدركته الوفاة نهباً مقسماً بين فرنسا وإسبانيا ، وأصبحت أرضها ميداناً لصراعهما على السيطرة .

ولم تقع هذه الأحداث فى مقتبل نشأة ماكيافلى ، فقد كانت فلورنسا فى عهد سيطرة لورنزو سامية المكانة ثرية بعيدة الشهرة وكان أهلها ينعمون بالحياة الفاخرة المرحة التى امتازت بها أوروبا فى عهد الإحياء، إذ كان يبدو أن العالم بحذافيره ينبض بحياة جديدة ، وقد اتسعت آفاق الإنسانية وبدا أن المعرفة الجديدة والاختراعات الحديثة العهد وكشف النواحى التى كانت مجهولة من قبل سيكون خطوة بعيدة واسعة فى طريق التقدم الإنسانى ، وقد طاف فاسكو داجاما حول رأس الرجاء الصالح وكشف كولومبوس الطريق إلى أمريكا وكان لدراسة أدب اليونان وعلمهم وفلسفتهم تأثير ملحوظ فى نهضة الفكر وارتفاع مستواه ، وكانت إيطاليا حينذاك البلاد التى يستلهم العالم وحيها فى العلوم والفنون والآداب ، وليست هذه أول مرة فى التاريخ يجتمع فيها التخلف السياسى بالازدهار الفكرى والفنى ، وقد عاش فى هذه الفترة بوتيشللى وميشيل أنجيلو وليوناردو دافنشى وغيرهم من الشعراء والمثالين والرسامين، وفى مدى حياة ماكيافلى سقطت الجمهورية الفلورنسية وأصبحت إيطاليا فريسة للغزاة ولم يغن عنها تقدمها فى العلم وتفوقها الفنى ، وقد رأى ماكيافلى ذلك كله بعينه وأطال فيه التفكير ، ومما رآه وسمعه وجربه ومارسه استمد مادة كتبه ، وكون فلسفته السياسية مستعيناً بمشاهداته وتأملاته ودراساته للأحوال الراهنة ، ودراسته لتاريخ العصور السالفة ، وعقده الموازنة بين الحاضر والماضى وأحوال بلاده وأحوال غيرها من الدول المعاصرة والقوميات النامية .

وقد قال ماكيافلى فى أبيات من الشعر نظمها حينما تأمل ملابسات حياته وخلاصه تجاريبه « يدب فى نفسى دبيب الأمل ولكن اللوعة تزيد عذابى ، وأبكى والبكاء يغذى قلبى الموجع ، وأحترق والنار فى أغوار نفسى لا تدركها الأبصار » ولكن حياة ماكيافلى برغم هذه الأبيات التى تنضح بالألم والشكوى المرة كان فيها ما يستحق أن يغبط عليه ، فقد تقلبت على عينه مشاهد عجيبة وقد رأى شخصيات تعد من غرائب التاريخ مثل لورنزو دى مديتشى وسافونارولا وشيزارى بورجيا ويوليوس الثانى وليو العاشر وغيرهم من نوادر الرجال وكان يستطيع أن يستحضر فى ذكرياته أحد عظماء مشجعى الفنون الذين عرفتهم الدنيا واحتراق الرجل الذى نظمه أهل عصره وغير عصره فى سلك الأنبياء المرسلين ، والبابا الذى لم يتورع عن دس السموم ونصب الشراك لجمع المال والإمعان فى الفسوق وابنه السفاك المبيح الذى ختمت حياته بالسجن والقتل بعد أن تقاربت فيها المسافة بين العزة القعساء والهوان المذل ، ورأى ظهور طائفة جديدة من الأمراء الطغاة وأنواعاً من الحكومات قائمة على نجاح الفتاك المغامرين أو العدوان الحربى السافر، وقد كلفه ولاؤه للجمهورية الفلورنسية ما لا يطاق احتماله ولكن برغم الخطوب التى حلت بساحته فإن حياته فى هذا العصر أكسبته من التجاريب ما خلد اسمه على صفحات التاريخ ولا يمكننا أن نقدر ما ينطوى عليه كتابه الخالد « الأمير » برغم ما لحقه من سوء الشهرة إذا لم ندرك أن النتائج التى استخلصها من دراسة حياته ودقيق ملاحظاته هى التى سجلها فى كتابه ، وقد كان مثله الأعلى الذى كان يرمى إلى تحقيقه هو الاستقلال والحرية ، ولكنه رأى أن الوصول إليهما يقتضى الخضوع لضغط الظروف القاهرة ، فهو لم يبشر بأن الغاية تبرر الواسطة ، وإنما كان يقدر صعوبة اختيار الوسائل الملائمة لتحقيق الغايات فإذا كانت الغاية عظيمة ولازمة لحياة الدولة ولم يكن

هناك سبيل إلى تحقيقها بغير الخروج على العرف السائد فلا بأس فى رأيه من مخالفة « الروتين » . وقد أمضى حياته التى بدأت فى سنة ١٤٦٩ فى خدمة الدولة ، وكان موظفاً مشهوداً له بالذكاء والألمعية شديد الشعور بالتبعة الملقاة على عاتقه ، وكانت حياته المنزلية هادئة ، ولم يكن هناك ما يشعر أن اسمه سيصبح فى مقتبل الأيام دريئة للتنقص والاتهام وصب اللعنات .

وقد ولد فى أسرة معتدلة الحال حسنة السمعة لها ماض فى خدمة الدولة وكان والده برناردو ينتمى إلى إحدى الأسر القديمة العريقة وكان يملك بعض الأراضى فى جوار سان كاسشيانو وبعض البيوت فى أجزاء مختلفة من مدينة فلورنسا ، ولم يكن ثرياً ولكنه كذلك لم يكن فقيراً ، وقد تزوج من أرملة اسمها « بارتولوميا» وهى سليلة إحدى الأسر الفلورنسية القديمة ، ورزق منها أربعة أطفال ، وكان نيقولا الابن الثانى ، وقد مات أخوه الأكبر صغيراً ولذلك صار نيقولا وارث أبيه ، وكانت الطفلتان الأخريان بنتين .

ويصف لنا المؤرخ الإيطالى فنيلارى مكيافلى بأنه كان « وسيط القامة ، نحيفاً له عينان متوقدتان وشعر أسود فاحم وهامة صغيرة وفى أنفه قليل من الاحديداب وفمه محكم الإطباق » .

ولا يكاد يعرف شىء عن طفولته وتعليمه ونشأته ولكن ما تلقاه من التعليم أهله عند بدء دخوله فى الحياة العامة ليشغل وظيفة فى الحكومة بعد سقوط سافونارولا . وظهور سافونارولا — النبى غير المسلح كما كانوا يدعونه — كان له أثره فى حياة ماكيافلى ، فقد كان حاضر أمر هذا الرجل وهو يعمل على إيجاد « المدينة المقدسة » وقد استخرج العظات من مصرعه كما تدل على ذلك كتاباته ، وعند ارتفاع شأن سافونارولا لم يكن ماكيافلى من أتباعه ، ولما استمع إلى المواعظ التى كان يلقيها اقتنع بأنه دجال نهاز للفرص ، وقد صار يعتقد فيما بعد أنه أضر بفلورنسا وأن آراءه لم تكن جديرة بإيجاد الوحدة المأمولة ، وكانت هذه الوحدة هى هدف ماكيافلى الأصيل ، والمعروف عن سافونارولا أنه كان رجلا مخلصاً ومن الشخصيات العظيمة التى ظهرت فى عهد الإحياء برغم سوء رأى ماكيافلى فيه ، ولم يكن سافونارولا من أهل فلورنسا ، فقد جاء إليها من فررارا والتحق بنظام الرهبان الدومينيكيين لكى يفرغ للتبشير وتعليم الدين ، وقد اصطدمت مثله العليا بأهداف لورنزو مديتشى واتجاهاته ، وقد مات لورنزو قبل أن يتأكد من أن الراهب الصارم الحريص على الأخذ بالآداب المسيحية سيكون المعول الذى يهدم مجد أسرة المديتشى ، وقد ساء سافونارولا أن يعمل لورنزو على توفير أسباب اللهو لأهل فلورنسا ليمكنه ذلك من استلاب حريتهم وفرض سلطانه عليهم ، ورأى فى ذلك إفساداً لأهل فلورنسا ، وقد شاركه فريق من أهالى المدينة سوء ظنه بمقاصد أسرة مديتشى ، فأخذ يعمل على تقويض مكانة هذه الأسرة وقوى نفوذه فى عهد لورنزو وعظمت مكانته ، وكان بارعاً فى الجدل قوى الحجة ودعا إلى البساطة والرغبة فى تغيير أساليب الحياة السائدة وقد رأى ماكيافلى فى آراء سافونارولا مثالية مجردة غير قابلة لإصلاح العالم ، واستخلص من ذلك أن أساسى الدولة هما القوة والحيلة ، وكان يؤمن بأن فن السياسة متوقف على إدراك دوافع المصلحة الذاتية كما يرويها التاريخ وتكشف عنها التجربة .

وفى سنة ١٤٩٣ بدأ ليدوفيكو صاحب ميلان يفاوض الفرنسيين ويحثهم على المطالبة بنابولى فقد خشى هجومها عليه ، ولما كان بييرو بن لورنزو مديتشى الذى خلفه فى القبض على أزمة الأمور فى فلورنسا قد نقض الاتفاق مع حكومة ميلان الذى قام عليه حفظ التوازن فى إيطاليا فقد وجد ليدوفيكو أنه لا مندوحة عن الاستعانة بشارل الثامن ملك فرنسا وإدخاله فى الشؤون الإيطالية ، وقد تدفقت الجيوش الفرنسية على إيطاليا

عبر جبال الألب سنة ١٤٩٤ وتقدمت من ميلان إلى فلورنسا ، وألقى أهل فلورنسا تبعة الخطر الذى أخذ يهدد مدينتهم على كاهل أسرة مديتشى فقد جاء نتيجة لنقض بيرو للاتفاق التقليدى بين ميلان وفلورنسا . واضطر بيرو أن يتسلل من المدينة تمثل بين يدى شارل الثامن . والتمس رضاه بتسليمه بعض الحصون المنيعة مما أثار أهل فلورنسا واضطره إلى أن يلوذ بالهرب وخلا الجو لسافونارولا بعد سقوط أسرة المديتشى ، واختاره أهل المدينة ليكون مع النواب الذين أوفدوا للمفاوضة مع شارل التاسع . ووافق شارل على الانسحاب من المدينة وأخذت فلورنسا تعمل على إيجاد حكومة جديدة .

والنظام الذى أنشئ تحت إشراف سافونارولا وإرشاده هو النظام الذى خدم ماكيافلى الدولة فى ظله وأوجد الآلة التى صار ماكيافلى جزءاً منها ، وقد ظل هذا النظام قائماً حتى عادت أسرة المديتشى إلى الحكم وتنكرت لمبادئه الديمقراطية . والدرس الذى وعاه ماكيافلى من النظام الذى عمل على توطيده سافونارولا هو أن كل من يريد الإصلاح لا بد أن يكون له من السيطرة والقوة ما يساعده على فرض إصلاحاته . وكان يعزو إخفاق سافوناولا إلى أنه لم يكن مسلحاً وهو يقول عنه فى كتاب الأمير[1] « لذلك نرى أن الأنبياء المسلحين قد انتصروا والأنبياء غير المسلحين خاب سعيهم والشعب بطبيعته متقلب الميول ومن السهل أن نقنعه بقبول شىء ولكن من الصعب أن تحمله على المحافظة على هذا الاقتناع . ولذلك على الإنسان أن يحسن تدبير الأمور حتى يستطيع إرغام الناس على الاقتناع حينما يتحولون عنه . ولو كان موسى وقورش وتيزيس وروموالاس غير مسلحين لما استطاعوا أن يحملوا الناس على الخضوع لشرائعهم . وقد أخفق سافونارولا فى عصرنا لأنه حينما فقد الناس الإيمان به لم يستطع التشبث بالذين آمنوا به ولا إرغام الذين لم يصدقوا به » .

وقد أخفق سافونارولا فى إرغام فلورنسا على أن تكون « مدينة مقدسة » وضعف تأثيره وعجز عن استبقاء نفوذه وتألب عليه الخصوم والأعداء والمنافسون وانتهت حياته بالشنق فى أحد ميادين فلورنسا سنة ١٤٩٨ وبدأت حياة ماكيافلى الحكومية فى أعقاب ذلك ، فقد خلت وظيفة سكرتير مجلس العدلية الثانى ورشح أربعة من الذين تقدموا لشغل هذا المنصب . ووقع اختيار مجلس الثمانين على نيقولا ماكيافلى . وكان لهذا المنصب أهمية لأن هذا المجلس الذى كان مكوناً من عشرة أعضاء كان يتولى إدارة الشؤون الخارجية ويرسل السفراء والمندوبين لتنفيذ السياسة الخارجية الفلورنسية . وقد أرسل ماكيافلى مبعوثاً فى مهمات كثيرة لأهم الدول فى مواقف خطيرة فى تاريخ فلورنسا ، وكانت هذه الوظيفة شديدة الملاءمة لملكاته . وقد أفاد كثيراً من تجاريبه بها . وقد أشار فى إحدى رسائله إلى أنه لا يعرف شيئاً عن التجارة أو الشؤون الاقتصادية وأنه لم يعبأ بالفن والشعر وإنما وجه عنايته جميعها إلى دراسة السياسة والكشف عن الدوافع الإنسانية الكامنة وراءها . وقد هيأت له ظروف وظيفته لقاء الرجل الذى يمثل السياسة العملية التى لا تعبأ بالاعتبارات الأخلاقية . فهو فى كتاب الأمير يشير إليه من الحين إلى الحين . وقد وقف الجزء الأكبر من أحد فصول الكتاب الهامة على سيرة حياته . وهذا الرجل هو شيزارى بورجيا ابن البابا إسكندر . وقد أوفد إليه كثيراً . وكان حاضر أمره فى أحد المواقف الحاسمة فى تاريخ حياته . وزاره بعد سقوطه وهو أسير فى أحد سجون روما وبحث معه أسباب سقوطه . وإعجاب ماكيافلى بشيزارى من البواعث التى جعلته يقيم نظرياته السياسية على أساس أن ظروفاً معينة تقتضى عدم التحرج من القيام بأعمال معينة . وكان شيزارى

---

(١) الفصل السادس من كتاب الأمير .

يعتقد أن مصالحه تسمو على اعتبارات الصداقة والولاء، وقد أوحى ذلك إلى ماكيافلى قوله فى كتاب الأمير « لو كان الحكام جميعهم طيبين أفاضل لكان عليك أن تصدقهم القول ولكن لما كانوا جميعاً غير أمنـــاء ولا يرعون معك العهد والذمام فعليك أن تقابلهم بالمثل فلا تصدق معهم ولا تفى لهم » .

وقد كان ماكيافلى قبل كل شيء رجلا وطنياً حريصاً على مصلحة حكومة مدينته وقد هدته تجاريبه إلى نتيجة هامة وهى ضرورة إعداد الوسائل الكافية للدفاع عن المدينة وحمايتها من مطامع جيرانها الأقوياء الطموحين ، وكانت المخاوف تساور أهل المدينة لشدة شعورهم بحرج موقفهم ونقص وسائلهم الدفاعية ، وقد جعلته أسفاره فى السفارات المختلفة التى عهد إليه بها يعرف مصدر قوة خصوم حكومة مدينته وقد عمل على إفادة بلده بهذه المعرفة ، وقد أدرك أن ضعف الحكومات من أسباب القضاء عليها وأن الاعتماد على الغير فى الدفاع عن حوزة الدولة نكبة من النكبات ولذلك رأى أن سلامة فلورنسا تقتضى إيجاد جيش وطنى وعدم الاكتفاء بالاعتماد على الجنود المرتزقة فى الدفاع عن المدينة ، ولذا أخذ يعمل على إيجاد الجيش الوطنى المرابط ، وكانت معظم المدن الإيطالية تعتمد فى الدفاع عن نفسها على الجنود المرتزقة ، ولم يكن لمدينة فلورنسا قائد حربى ولا طبقة من السكان لحمايتها ولذلك كان موقفها فى مهب الرياح ، ولما شرع شيزارى بورجيا فى مد أملاك البابوية وشعرت فلورنسا بخطر تقدمه اضطرت إلى محالفة فرنسا ، وعيب عليها محالفتها للأجنبى ، وقد أضر بها ذلك حينما تقلص النفوذ الفرنسى فى إيطاليا وغلبت فرنسا على أمرها ، ولكن وقوع فلورنسا بين فينسيا التى كانت تناصبها العداء وبين الأملاك البابوية كان هو الذى سوغ لها هـــذه الخطة ، وقد اقنعت هذه الأحوال المضطربة الحبالى بالمفاجآت الخطيرة ماكيافلى بضرورة التعجيل بانشاء الجيش المرابط وقد بذل فى سبيل ذلك جهداً كبيراً وأبلى بلاء حسناً دل على فرط حماسته لوقاية مدينته وصدق وطنيته ، ووفق فى إنشاء الجيش المطلوب .

وقد سار البابا يوليوس الثانى الذى جلس على كرسى البابوية سنة ١٥٠٣ على سياسة إسكندر بورجيا وقد صمم على سحق قوة فينيسيا وطرد الفرنسيين من إيطاليا ، وبعد أن حقق هدفه الأول مستعيناً بالفرنسيين على هزيمة فينيسيا قلب ظهر المجن للفرنسيين وأخذ يعمل على إجلائهم عن إيطاليا ، وكان على مدينة فلورنسا أن تختار بين صداقة البابا الطموح الرهيب وصداقة حليفتها فرنسا ، وكان فى فلورنسا حينذاك الكاردينال جيوفانى مديتشى بن لورنزو وكان له نفوذ وتأثير ، ولما كان صاحب الكلمة الفاصلة فى حكومة المدينة حينذاك سودرينى صديق ماكيافلى وأشد خصوم أسرة المديتشى فإنه لم يجد مندوحة عن الانضمام إلى جانب فرنسا وأوفد ماكيافلى إلى لويس الثانى عشر ملك فرنسا للمفاوضة وإبلاغه استمساك فلورنسا بتحالفها مع فرنسا ، ونقم البابا يوليوس على حكومة فلورنسا وأضمر لها الشر وبدأ مناصرة أسرة المديتشى .

واشتعلت الحرب بين فرنسا والبابا يوليوس الثانى ودفع البابا حرصه على التغلب والانتصار إلى محالفة نابولى وفينيسيا وإنجلترا واختيار قائد إسبانى لجيشه وبذلك أتاح الفرصة لإسبانيا للتغلغل فى شمال إيطاليا ، وقد استطاع البابا إجلاء الفرنسيين عن إيطاليا ولكنه فى الوقت نفسه عمل على استعلاء نفوذ إسبانيا فى شبه الجزيرة الإيطالية ، وكانت إسبانيا حينذاك جزءاً من إمبراطورية الإمبراطور شارل الخامس ، وقد أسفرت هذه الحوادث عن سقوط الجمهورية الفلورنسية وعودة أسرة المديتشى إلى الحكم وطرد ماكيافلى من وظيفته وابتعاده عن الحياة العامة وعكوفه على القراءة والاطلاع والتأليف .

ولما استعادت أسرة المديتشى نفوذها فى المدينة ألغت نظام الحكم القائم بها وجعلته فى يد لجنة مكونة من أربعين عضواً معظمهم ممن اختارتهم الأسرة ، وألغى مجلس العشرة والجيش المرابط وأصبحت المدينة خاضعة خضوعاً تاماً للأسرة ممثلة فى الكاردينال جيوفانى مديتشى ، وكان ذلك كله يقتضى إقصاء ماكيافلى أحد عمد النظام الذى ألغى . والعجيب فى هذه الظروف التى لا تغيب دلالاتها عن فهم رجل مطبوع على معالجة المشكلات السياسية والتفكير فى البواعث الخفية الكامنة فى الأفراد والجماعات أقول العجيب أن ماكيافلى على حصافته وبعد نظره ظل يؤمل متحدياً اليأس ومتجاهلا الأحوال الراهنة ، وأخذ يعمل على استرداد وظيفته ويستميل أسرة المديتشى إلى قضيته وعرض خدماته عليها ، والظاهر أنه كان مثل بعض الموظفين الذين يخالجهم الظن بأن خدماتهم لا يمكن الاستغناء عنها ، وأن وجودهم فى مناصبهم لازم لحسن سير الأمور ، وأن خبرتهم العريضة تستدعى الإغضاء عما يتورطون فيه من أخطاء والإبقاء عليهم لمصلحة الدولة ، وقد أخفق ماكيافلى فى محاولاته ، ولم تكتف الحكومة الجديدة بفصله بل أمرت بنفيه مدة عام على أن يبقى فى حدود دولة فلورنسا ولم يكن هذا كل ما خبأه له القدر ، فقد مات فى هذه الفترة البابا يوليوس الثانى وخلفه فى كرسى البابوية الكاردينال جيوفانى مديتشى باسم البابا ليو العاشر ، وكان لهذا الاختيار أثره المحتوم فى مدينة فلورنسا ، واتفق فى تلك الظروف أن دبرت مؤامرة ضد أسرة المديتشى واتهم ماكيافلى بالاشتراك فى هذه المؤامرة وألقى القبض عليه وعذب ، وقد برأه القضاء بعد ذلك وأطلق سراحه ، وأثبت ماكيافلى أنه يستطيع احتمال الآلام وأن يواجه المواقف الباعثة على اليأس بشجاعة وقلب مشيع ، ولكن الشىء الذى لم يستطع احتماله هو ابتعاده عن الأضواء وإقصاؤه عن ميدان عمله الذى كان يعتقد أنه يستطيع فيه أن يؤدى أجل الخدمات لمدينته ولم يكن عنده مانع أن يشغل وظيفته فى ظل حكم المديتشى ما دام فى ذلك مصلحته ومصلحة المدينة ، فى زعمه ، ويمكن أن نستبين من ذلك مرونة المعايير الأدبية فى طبيعة ماكيافلى ، وربما كانت هذه المرونة وعدم الترفع عن المساومة ومجافاة الانتهازية من الأشياء التى يسرت له تأليف كتاب « الأمير » ، وقد كانت الدولة فى رأيه صاحبة السلطان الأعلى وتوطيد أركانها يبيح المحظورات إذا استوجب ذلك ولم يكن هناك محيص عنه ، وقد أخذ بهذا المبدأ فى قضيته الخاصة ، وصمم على ألا يحجم عن أى شىء يؤدى إلى عودته لتقلد وظيفته السابقة ، كتب إلى صديقه فيتورى يقول له « حاول إذا أمكن أن تجعلنى فى ذاكرة سيدنا (ليو العاشر) حتى أستطيع أن أكون نافعاً له أو لبيته بأى طريقة من الطرق » وكتب ضمن رسالة أخرى « ألا أستطيع الحصول على وظيفة ما إن لم يكن فى فلورنسا فعلى الأقل فى خدمة البابوية » وكان من أسباب تهافته فى طلب الوظيفة وعرضه لنفسه فى إلحاح ضيق أحواله المعيشية ، فقد كانت سنه قد جاوزت الأربعين وكان له زوجة وأربعة أولاد وابنة ، وبالرغم من أنه ورث ضيعة أبيه كان عليه ديون .

ورسائله فى هذه الفترة تنم على ما كان يعانيه من العسر المالى . كتب من رسالة « إذا لم يفعل شىء من أجلى فلا معدى لى عن أن أعيش فقيراً كما جئت إلى الدنيا » ، وفى رسالة أخرى يقول « الموت أجمل بى وستكون أسرتى أحسن حالا بدونى ، لأننى لست سوى عبء ثقيل على كاهل الأسرة فقد تعودت الإسراف ولا أستطيع العيش بدونه » وهذه الكلمة الأخيرة تكشف لنا جانباً من أخلاق ماكيافلى وأسلوب حياته ، فقد كان الرجل كلفاً بالحياة حريصاً على الاستمتاع بطيباتها وقد انغمس فى المتع المختلفة التى أولع بها أهل عصره ومع حبه لزوجته فإنه لم يكن وفياً لها ، ورسائله

إلى أضرابه من الموظفين تنم على مغامراته وأقاصيص غرامياته ، ويرى فيلارى أنه كان يبالغ فى سرد أخبار هذه المغامرات . ولم يكن ماكيافلى نفسه بوجه عام راضياً عن نفسه فى هذه الصدد ولكنه مع ذلك لم يستطع كبح جماحها ، وبرغم معرفته أن هذه الانطلاقات تنال من سمعته وتثير حوله الأقاويل فإنه مع ذلك كان يجد متعة فى رواية أخبارها عند مراسلته لأصدقائه ، وفى نوبات اليأس التى كانت تنتابه بعد إخفاقه فى الحصول على الوظيفة المبتغاة كان الجانب الوضيع فى نفسه يبعثه على التورط فيما لا يليق بمكانته لينسى آلامه ويقاوم أحزانه ولكنه استطاع أن ينهض من كبوته ويتغلب على ما انتابه من الضيق واليأس ورأى أن الأليق به أن يحول مواهبه من ميدان السياسة الذى أخذت عليه فيه المسالك وسدت دونه المنافذ إلى عالم الفكر والتأليف وبدأ يكتب ، وفى منفاه فى سان كاسشيانا شرع يؤلف كتاب « الأمير » الذى بسط فيه فلسفته ونال به خلود الذكر .

وقد قدم الكتاب لأسرة المديتشى ، ولم يقدم الكتاب للطبع فى حياة مكيافلى ، ولم يعلق هو نفسه أهمية كبيرة عليه ، وقد أتبعه بكتابه « المطارحات » وكتاب « تاريخ فلورنسا » ، واستطاع أن يحصل على وظيفة أخرى وأوفدته نقابة تجار الأقمشة الصوفية فى مفاوضات خاصة بالشؤون التجارية ، وانضم إلى أحد الأندية الأدبية وألف كتابه عن « فن الحرب » واستدعاه البابا ليو العاشر وكلفه كتابة بحث عن إصلاح نظام الحكم فى فلورنسا وأخذ ينسى الكروب التى حاقت به وكشفت هموم نفسه وهدأت بلابله لأنه عاد إلى عمل يستطيع فيه نفع بلاده واستخدام مواهبه ، وقد ارتبط تاريخ حياته بتاريخ إيطاليا والانقلاب الذى أدى إلى ظهور القوميات العظيمة فى أوروبا ، فقد قدر له الاشتراك فى تلك الحركة ، وقد ختمت حياته فى الوقت الذى ضعف فيه شأن البابوية وكسفت شمسها ، وكما بدأت حياته السياسية عند غزو الفرنسيين تحت قيادة ملكهم شارل الثامن لإيطاليا فكذلك كان ختامها عند ما تم إجلاء الفرنسيين عن إيطاليا وتوطد سيطرة الهابسبرج عليها ممثلة فى الإمبراطور شارل الخامس ، وقد ظلت هذه السيطرة حتى عهد زعماء حركة التحرير الإيطالية العظماء وهم متزينى وغاريبالدى وكافور .

وقد مات البابا ليو العاشر سنة ١٥٢٠ وفى عهده وصلت البابوية إلى ذروة نفوذها ، وخلفه البابا أدريان السادس ، وخلفه فى دوره سنة ١٥٢٣ البابا جيوليو المعروف باسم كلمنت السابع وهو البابا الثانى من أسرة المديتشى ، وكان سيئ الحظ فقد كان عليه أن يتناول مشكلة الإصلاح الدينى والمتاعب التى نشأت من تطليق هنرى الثامن لزوجته كاترين الأرجونية وكانت الطامة الكبرى التى منى بها الصراع الشديد الذى دارت أرحاؤه فى إيطاليا بين الإمبراطور شارل الخامس وفرنسيس الأول ملك فرنسا ، وقد وجد البابا نفسه مضطراً إلى مصانعة الدولتين العظيمتين المتصارعتين وظل حريصاً على مدينة أسرته محاولا تجنيبها ويلات الحرب ، ولما سافر ماكيافلى إلى روما ليقدم للبابا كتابه الجديد عن تاريخ فلورنسا تلقاه كليمنت بالترحيب ، وحادثه فى وسائل الدفاع عن فلورنسا وأعاد ماكيافلى على مسامعه رأيه فى تكوين الجيش الوطنى المرابط واقتنع البابا بآرائه وأمره بإعداد خطة للدفاع عن المدينة واختاره مستشاراً لهيئة جديدة مكونة من خمسة أعضاء لحماية أسوار المدينة ، وتوالت الحوادث فى إيطاليا خاطفة مسرعة ، وأدرك البابا بعد هزيمة الفرنسيين فى موقعة بافيا المشهورة أنه لا مناص له عن موالاة الإمبراطور شارل الخامس وعقدمعه هدنة ووعد بدفع تعويض جسيم واعتقد أنه بذلك قد ظفر بالسلامة وأبعد الخطر فسرح قواته ، ولم يستطع بوربون قائد الجيش الإمبراطورى كبح جماح جيشه الذى كان يمقت البابوية لتأثر رجاله بتعاليم لوثر ووقع اعتداء على المدينة

المقدسة لم يجد البابا معه مفرا من الفرار ، ولما بلغت هذه الأخبار مسامع أهل فلورنسا ثاروا بحكومة أسرة المديتشى وأعيد النظام الجمهورى وبدا أن الفرصة قد لاحت لعودة ماكيافلى إلى سيرته فى العهد الجمهورى السابق ، وتحررت المدينة وأخذت تتأهب للدفاع عن كيانها ، ولم يمتد العمر بماكيافلى للاشتراك فى هذا الدفاع البطلى ، وقد تطلع إلى استعادة وظيفته فى العهد الجمهورى الجديد ولكنه كان قد فقد تأثيره وظن أن تقدمه فى السن لا يمكنه من النهوض بأعباء وظيفته السابقة ولذا لم يذكر اسمه ضمن أسماء الذين رشحوا لها ولم يعن أحد بشأن الرجل الذى ملأ هذا المركز بجدارة ممتازة مدة خمسة عشر عاماً ، وكان لاشتراكه فى بعض السفارات أثناء حكم المديتشى أثر فى الإعراض عن اخياره وإهمال شأنه ، ولقد خدم الرجل مدينته بإخلاص فى مختلف العهود التى توالت عليها ونزلت به الكوارث من جراء إخلاصه لمبادئه الديمقراطية ، ولكن فى العهد الجديد الذى استعادت فيه الديمقراطية مقاليد الحكم عد أنه قد فقد حقه فى الاشتراك فى العمل لموالاته لأسرة المديتشى ، وقد اختير رجل آخر ليملأ الوظيفة التى كانت مطمح بصره ومعقد أمله ، وبذل جهداً مضنياً وعاد من رحلة طويلة متعبة ليسمع أن آماله قد خابت ، وكان فى ذلك الضربة القاضية عليه ، وكان قد شكا حيناً من الزمن علة داخلية وأصابته نوبة لم يستطع التغلب عليها ، وعرفت زوجته وأولاده أن ساعته الأخيرة قد حانت فاستدعوا راهباً ، وقضى نحبه فى اليوم الثانى بعد العشرين من شهر يونيو سنة ١٥٢٧ ودفن فى كنيسة الصليب المقدس (سانتا كروتشه) ، ورأت الأجيال التالية أن تقيم على قبره نصباً يحمل هذه الكلمات القليلة المعبرة : « لا يبلغ المدح شأو ذلك الاسم « نيقولا ماكيافلى المتوفى سنة ١٥٢٧ » وقد أراحه الموت من رؤية سقوط المدينة وفقدانها استقلالها ، واشترك الجيش الذى أوجده ماكيافلى مع أنصار أتباع سافوناورولا وأتباعه فى المعركة اليائسة لإنقاذ المدينة التى شاركوا فى حبها ماكيافلى .

كتاب الأمير

وصف لنا ماكيافلى حياته حينما بدأ يكتب كتابه الذائع الصيت بقوله « حينما يقبل المساء أعود إلى دارى وأذهب إلى غرفة المطالعة ، وقبل دخولها أخلع ملابسى الخشنة الملطخة بالوحل التى ألبسها فى الريف ، وأرتدى أحسن ثيابى وهكذا بعد أن أكتسى بالكساء اللائق أدلف إلى جماعة الرجال الذين عاشوا فى غابر الزمان ، وأغتذى بعد ترحيبهم بى من ذلك الغذاء الذى يمدنى بالقوة ويعيد إلى النشاط والذى أنا مدين له بكيانى ، وأجترئ على التحدث معهم وأوجه إليهم الأسئلة عن أسباب ما قاموا به من الأعمال . وهم يترفقون بى ويتفضلون بالإجابة عما أوجه إليهم من الأسئلة فيزول عنى الشقاء وأنسى آلامى جميعها وأصير غير خائف من الفقر أو الموت ، وأنسى فيهم نفسى ، وقد قال دانتى « المعرفة مكونة مما سمعه الإنسان » ولذلك قد دونت كل ما أعجبت به فى حديثهم ، ومن هذه المذكرات ألفت كتيباً وهو كتاب « الأمير » درست فيه الموضوع جميعه بأقصى ما أستطيع من العناية والإتقان » .

وهكذا كان يهرب ماكيافلى من عالم الواقع إلى عالم الفكر والخيال ، وربما لا نستطيع أن نقدر كتابه التقدير الوافى إذا لم نقدر الحالة النفسية التى كان يعانيها وهو يكتبه ، فقد كتبه وهو يقاسى الفقر والحرمان فى غرفته الصغيرة فى سان كاسشيانا سنة ١٥١٣ وقد كان بمثابة الوزير المخلص للجمهورية الناجح فى عمله المتحمس للجيش الذى دربه للدفاع عنها ولكنه فى ظروفه الراهنة منفى شريد أطلق سراحه من السجن ولا تزال يداه منتفختين من أثر التعذيب ، وقد فقد مكانته وعمله وماله وليس عنده ما يكفى زوجته وأولاده ، وفى مختلف الحالات التى عرضت له كان تفكيره يتجه

دائماً إلى السياسة ونظم الحكم ومن أقواله عن نفسه « لقد تعودت أن أفكر فى الحكومة ونظام الدولة ، ولما كنت لا أستطيع الكلام عن صناعة الحرير أو الصوف أو الخسارة أو الربح لذلك قضى الحظ أن أستمتع ببحث فن الحكم » وقد رأى بعينيه انهيار النظم التى خدم الدولة فى ظلها وجعله ذلك يطيل التفكير فى طريقة المحافظة على السيادة وكيان الدولة ، وتفسر لنا التجارب المرة التى مر بها ما يتخلل بعض عبارات الكتاب من احتقار للبشر وسوء ظن بالطبيعة الإنسانية ، على أن كتاب الأمير لا يمثل آراء ماكيافلى السياسية تمثيلا كاملا ، فقد بسط آراءه السياسية بطريقة أكثر اعتدالا وأتم استيفاء فى كتاب « المطارحات » وفى رسائله ، ولكن ربما كان من أسباب اشتهار كتاب الأمير أنه كتبه وهو يعانى الأزمات النفسية وقد امتلأت نفسه مرارة وألماً وخابت آماله فجاء خلاصة موجزة شديدة التركيز لتجاريبه السياسية وتفكيره العميق فى نظم الحكم مما جعل الكتاب مرجعاً للملوك والأمراء والحكام والسياسيين فى مختلف الأمم ، وقد أتاح له الفراغ الذى أرغم على قبوله الفرصة المناسبة لتناول المشكلة التى طالما شغلت باله وهى مشكلة كيف ينشئ أمير جديد دولة جديدة وأول ما يشترط فى هذا الأمير القدرة على إيجاد الوحدة بين الولايات المختلفة سواء تمت هذه الوحدة بالعنف والإرغام وإراقة الدماء أو بالمسالمة واللين ، ومتى تمت هذه الوحدة يستطيع الأمير إذا عدل فى الحكم وأحسن السياسة أن يمد حدود ملكه ، وكانت صورة شيزارى بورجيا وأعماله تطالعه وهو يكتب كتابه وتوحى إليه ، فقد رأى فى شخصيته مثالا للأمير الذى يستطيع أن ينهض بعبء توحيد الولايات الإيطالية وقد كشفت له حياة شيزارى أن السيف أصدق إنباء فى خلق الدول من الكتب ، وأن لا بأس على الأمير فى أن يتخذ الرجال آلات لتحقيق أهدافه ثم نبذهم نبذ النواة إذا اقتضت المصلحة الاستغناء عن خدماتهم ، وكان مكيافلى قد انتوى أن يهدى الكتاب إلى جوليانو مديتشى ولكنه تردد فى ذلك كثيراً حتى مات جوليانو سنة ١٥١٦ فحول الإهداء إلى لورنزو ، ولا يعلم هل اطلع لورنزو على الكتاب أو قبله أم لا ، وفى هذا الإهداء يقول « إن الذين تعودوا أن يخطبوا ود الأمراء يبتغون فى العادة أن يهدوا إليهم أثمن ما يملكون وإنه فى دوره يحرص على أن يقدم دليلا على إخلاصه ، ولما كان أثمن ما يملك هو فهمه لأعمال الرجال العظماء الذى اكتسبه من طول خبرته بالشؤون المعاصرة ومثابرته فى الاطلاع على التاريخ القديم لذلك رأى أن يقدم خلاصته متضمنة فى ذلك الكتيب الذى يقدمه ، وإن إقدامه على ذلك الإهداء ليس من قبيل الغرور والادعاء ، فهو إن كان من غمار الشعب وليس فى العير ولا فى النفير فإن الذى يستطيع تصوير الجبل الشامخ هو الواقف فى السهل ، وكذلك المشرف من أعالى الجبل يجيد رؤية السهل ، وكذلك فهم الشعب يقتضى أن يكون الإنسان أميراً وفهم طبيعة الأمراء يستلزم أن يكون الإنسان مواطناً عادياً »

وهذا الكتاب الموجز مكون من ستة وعشرين فصلا ، وفرط إيجازه جعل ماكيافلى لا يلجأ فيه إلى الاستطرادات والتكرار الذى يملأ صفحات كتاب « المطارحات » ، والأمير الذى يصفه لنا ماكيافلى فى كتابه أمير إيطالى فى جوهره ولكنه يحمل سمات أمراء عصر الإحياء ، وهو طاغية حاكم بأمره ، ولا يمكن أن يكون غير ذلك إذا صمم على أن ينجح فى تحقيق الوحدة وتسليح بلاده وتحريرها من سلطة الأجنبى ، وإذا نجح فى تسليح قومه وطرد الأجنبى فإنه سيشرع بعد ذلك فى سن القوانين الصالحة ويعمل على بقاء نظامه وحمايته بأن يكل إلى الشعب الدفاع عنه ، وكانت أسرة المديتشى فى وقت تأليف الكتاب قد ازدهرت أحوالها وبلغت قمة المجد واستفاض ثراؤها وخيل لماكيافلى أن الصورة التى رسمها للأمير المنقذ قد تستهوى خيال أحد

أفراد هذه الأسرة النابهة فيعمل على الاقتداء به وترسم خطواته . ومما يؤيد ذلك قوله « أود لو أن أسرة المديتشي استعملتني ولو لدحرجة الأحجار لأنني إذا لم أستطع أن أكسبهم في صفي فسيكون ذلك من قصوري وعجزي لا من الحظ » والوظيفة التي كان يتطلع إليها كان يريدها لتحقيق أفكاره . وأكثر الأمثلة التي ذكرها في الكتاب كانت مستمدة من الحوادث التي عاصرها مثل أخبار فرديناند الكاثوليكي ولويس الثاني عشر وفرانشيسكو سفورزا وشيزاري بورجيا ، على أنه كان من الحين إلى الحين يشير إلى حوادث وشخصيات مستمدة من اطلاعه على التاريخ القديم ، وهو في العادة يقدم لها بشيء من الاعتذار مثل قوله « إني لا أريد أن أخرج من حدود الأمثلة من إيطاليا والتاريخ الحديث ولكني لا أستطيع أن أمسك عن ذكر هيرون صاحب سرقوسة » وهو ينتقل من فصل إلى فصل بمنطق متماسك وتعبير دقيق يمتاز بالوضوح وجمال العرض حتى يكاد الكتاب أن يكون طرفة فنية وأثراً أدبياً بليغ العبارة شائقاً جذاباً .

وهو يستهل الفصل الأول بقوله[1] « كل الدول والأملاك التي عاش الناس تحت سلطتها في الماضي وفي العصر الحاضر كانت إما جمهوريات وإما إمارات والإمارات وراثية وأسرة الأمير قد استقرت طويلا في الحكم أو أنها إمارات حديثة العهد ، والإمارات الحديثة العهد إما أنها جديدة كل الجدة مثل إمارة أسرة فرانشيسكو سفورزا في ميلان وإما أنها قد أضيفت إلى الدولة التي ورثها الأمير مثل مملكة نابولي في علاقتها بملك إسبانيا ، وأمثال هذه الأملاك المضافة إما أنها كانت قبل ذلك قد ألفت أن يحكمها أمير آخر أو أنها كانت ولاية حرة ، والأمير إما أن يضمها إلى أملاكه بقوة سلاح الغير وإما بقوة سلاحه وبالحظ أو بالشجاعة » .

ويشير في الفصل الثاني إلى أنه سيقصر الكلام على الإمارات لأنه أطال الكلام على الجمهوريات في مكان آخر ، وهو يقصد بذلك أنه استوفى الكلام عن الجمهوريات في كتاب « المطارحات » وفي الإمارات الحديثة العهد يوجد الأمير دولة جديدة . أو يجدد امتلاك الدولة ، والإمارات التي يوجد فيها الأمير دولة جديدة هي الموضوع الرئيسي في الكتاب لأن الصعوبات التي يواجهها الأمير في إنشاء الدولة الجديدة أكثر من الصعوبات التي يواجهها في الإمارات الموروثة . ولذلك تستلزم الإمارات الحديثة معرفة أوسع وقدرة أعظم على الحكم الصالح والإدارة الحسنة ، والإمارات التي ينالها الأمير بالغزو يضر غزوها بمصلحة الكثيرين والذين يستفيدون من الغزو ينتظرون أن تمكنهم من فوائد أكثر من الفوائد التي ظفروا بها .

وحينما تكون المقاطعة التي ضمت تشبه المقاطعات التي ضمت إليها تكون الصعوبات المعترضة أقل ويكفي في التغلب عليها الاحتفاظ بالعادات القديمة ويسفك دم الأمير السابق ، ولكن حينما يكون كل شيء في الولايات الجديدة مختلفاً تكثر العقبات والمشكلات وفي هذه الحالة من اللازم للأمير أن يذهب إلى الولايات الجديدة ويقيم بها وبهذا يستطيع أن يوطد مكانته ويستديم سلطته وهذا هو ما فعله الأتراك حينما ضموا إلى أملاكهم بلاد اليونان ، ووجود الأمير في تلك الولايات الجديدة يمكنه من أن يعالج المشكلات عند بدء ظهورها وقبل أن يستفحل خطرها ، وفضلا عن ذلك فإن وجوده يحول بين رجاله وبين استغلال الولايات الجديدة وانتهابها ، ويرضى ذلك جمهرة الشعب لأنه يستطيع أن يتقدم إليه مباشرة بالشكوى من أي لون من ألوان الظلم يلحقه ، وهذا يجعل أفراد الشعب يحبونه إذا كانوا يريدون الخير والسلامة ، ويرهبونه إذا كانوا نزاعين إلى الشر

---

(١) اطلعت على ترجمات مختلفة لكتاب الأمير إلى اللغة الإنجليزية والفرنسية وقد أثرت أن اعول هنا على ترجمة جورج بول باعتبارها أحدث ترجمة للكتاب وهي في طبعة بينجوين .

والعدوان ، وهناك طريقة أخرى خير من هذه الإقامة فى الولايات الجديدة وهى إيجاد مستعمرات بها فى مكان أو مكانين ، وهذه المستعمرات تكفل ارتباطها بك . وإذا لم تنشئ هذه المستعمرات فإن الأمر يقتضى وجود عدد كبير من الجنود الفرسان والمشاة ، وإيجاد المستعمرات لا يكلف نفقات كثيرة مثل الجيوش . ويستطرد ماكيافلى ليقول إن الناس إما أن نتملقهم ونسترضيهم أو نستذلهم ونغلبهم على أمرهم ، وذلك لأنهم يستطيعون أن ينتقموا للأضرار التافهة التى تصيبهم ولكنهم يعجزون عن الانتقام لأنفسهم ممن ينزل بهم الأضرار الجسيمة ، ولذلك على الأمير أن يكون ما ينال الناس من أضراره من هذا النوع الذى لا يخشى معه الانتقام ، ومن ثم يحسن محاولة استمالة الجيران الضعفاء لأن هؤلاء سرعان ما يخضعون للدولة الجديدة إذا كانت قوية ، وفى الوقت نفسه من الضرورى إخضاع الجيران الأقوياء وألا تساعد الأجانب الأقوياء أو تسمح لهم بدخول دارك .

ويشير ماكيافلى فى الفصل الثالث إلى حكمة الرومان فى الحكم ، وأنهم كانوا لا يكتفون بمعالجة المشكلات الراهنة بل كانوا يستبقون الحوادث ويتناولون المشكلات المتوقعة ، ويذكر بهذه المناسبة أن المشكلات مثل الأمراض يسهل علاجها فى بادئ أمرها ولكن يصعب تشخيصها، فإذا اشتدت أصبح من الصعب علاجها ومن السهل تشخيصها ، والاضطرابات السياسية يمكن إخمادها سريعاً إذا توقع اقتراب حدوثها ، والحاكم البعيد النظر هو الذى يدرك ذلك ، ويضرب ماكيافلى الملك لويس الثانى عشر مثلا لقصر النظر وسوء التدبير حينما جاء إلى إيطاليا محصياً أخطاءه السياسية ، فقد خالف القواعد التى قررها ماكيافلى فقضى على الأمراء الضعفاء وزاد الأمراء الأقوياء قوة ، ومكن منافساً قوياً وهو إسبانيا من الدخول إلى إيطاليا ، ولم يتخذ إيطاليا مقراً له ، وأخفق فى إيجاد مستعمرات بها ويقول ماكيافلى فى هذه المناسبة « حينما قال لى الكاردينال دى روهان إن الإيطاليين لا يفهمون فن الحرب أجبته قائلا إن الفرنسيين لا يفهمون صناعة الحكم . وإلا لما سمحوا للكنيسة أن تبلغ ما بلغته من القوة » .

ويستطرد ماكيافلى قائلا « وقد أظهر سير الحوادث فى إيطاليا أن فرنسا هى التى عملت على تقوية مكانة البابوية فى إيطاليا ووطدت أقدام الإسبانيين بها ، وكان ذلك سبباً لتدمير جيشها وهزيمتها ، ويمكن أن نستخلص من ذلك قاعدة عامة لا تخطئ إلا نادراً ، وهى أن الذى تقع عليه تبعة تقوية الغير إنما يسعى إلى حتفه بظلفه ، وذلك لأن هذه القوة إما أن تكون مستمدة من الدهاء والحيلة أو آتية من الشدة والعنف ، والمكر والعنف كلاهما يثير اشتباه الذى أصبح قوياً »

وفى الفصل الرابع من الكتاب يدير الحديث حول مملكة دارا وخضوعها للإسكندر المقدونى ولماذا لم تثر خلفاء الإسكندر بعد موته ، ويعلل ماكيافلى ذلك بأن دارا كان الحاكم المطلق السلطة فى أرجاء بلاده ، ولم يكن هناك طبقة من الأشراف الإقطاعيين تقاسمه السيطرة وتشاركه فى النفوذ ، فلما هزم الإسكندر جيشه خضعت له البلاد خضوعاً تاماً ، ولم يزعج خلفاء الإسكندر سوى الخلافات التى قامت بينهم لمحاولة كل منهم الاستئثار بالحكم ،ويقول ماكيافلى إن الإمبراطورية العثمانية التى كانت معاصرة له تشبه دولة دارا فى خضوعها لحاكم فرد مطلق السيادة ، وإن مثل هذه الإمبراطورية قد يلقى المغير عليها الشدائد ، ولكنها إذا غلبت وتم غزوها هان على الفاتح حكمها ، وعلى خلاف ذلك الدول التى يوجد فيها إلى جانب الملك طبقة من الأشراف الإقطاعيين فإن مثل هذه الدولة قد لا يجد الذى يحاول التغلب عليها مقاومة شديدة ولكن حكمها بعد الفتح من أشق الأمور لأن حاكمها يمكن أن يترضى الأشراف الإقطاعيين الذين لا تؤمن نزواتهم ولا يمكن الاطمئنان إليهم .

وعقد الفصل الخامس للكلام عن حكم الولايات التى كانت مستقلة قبل الفتح وكيف تحكم بعد الفتح ، ورأيه أن هناك ثلاثة طرق لحكم أمثال هذه الولايات أو المدن ، الأولى هى تخريبها وإزالة معالمها ، والطريقة الثانية أن يذهب الأمير ويقيم بها ، والطريقة الثالثة أن يبقى لها قوانينها ويكتفى بتحصيل الجزية المضروبة عليها ويؤيد طائفة من الأشراف تدين له بالولاء ، ويؤيد ماكيافلى وجهة نظره بأمثلة من التاريخ القديم فالإسبارطيون حكموا أثينا وطيبة بطريق طبقة الأشراف التى أنشئوها بهما ، أما الرومان فلكى يوطدوا سلطتهم فى كابوا وقرطاجنة ونومانتيا لم يحجموا عن تدميرها ، وأرادوا أن يحكموا بلاد اليونان بالطريقة التى حكمها بهـا الإسبارطيون تاركين لها قوانينها الخاصة بها ولكنهم لم ينجحوا فى ذلك ولذلك اضطروا إلى تخريب كثير من مدن اليونان لاستبقاء سلطتهم ، ويقول لنا ماكيافلى فى صراحة وحشية « الذى يصبح سيداً لمدينة قد تعودت الحرية ولا يدمرها عليه أن ينتظر تدميرها له » .

وفى الفصل السادس ينتقل بنا ماكيافلى إلى صميم موضوع كتابه ، وهو كيف يحكم الأمير الجديد الدولة الجديدة ، وحكم مثل هذه الدول فى رأيه متوقف على مزايا الأمير ومواهبه قبل كل شىء ، والأمير الذى يعتمد على براعته وقدرته يستطيع أن يكون أكثر اطمئناناً إلى مكانته من الأمير الذى يعتمد على الحظ الحسن وإن كانت مواتاة الحظ لازمة له لزوم المواهب والمزايا ولكن كلما كان اعتماده على قدرته وكفايته أكثر من اعتماده على إسعاف الحظ كان مركزه أثبت ، ويقول ماكيافلى « وإذا تحدثنا عن الأمراء الذين وصلوا إلى الإمارة بقدرتهم وكفايتهم لا بالحظ الحسن فإن أشهرهم موسى وقورش ورومالاس وتيزيس وأمثالهم ، ومع أنه من غير المناسب ذكر موسى فى هذا الصدد لأنه لم يكن سوى رسول ينفذ ما أمره به الله ولكنه مع ذلك جدير بالمدح للطف الإلهى الذى جعله جديراً بأن يحادث الله ، ولننظر إلى قورش وأمثاله الذين أوجدوا ولايات وضموا إليهم ولايات وجميعهم جديرون بالثناء عليهم وأعمالهم وقوانينهم حينما تختبر لا يبدو أنها تقل عن أعمال موسى وقوانينه وإن كان أستاذه العلى القدير ، وحينما ندرس حياتهم وأعمالهم يبدو لنا أنهم لم يظفروا من الحظ بسوى إتاحة الفرصة لهم ، أى أن الحظ زودهم بالمادة وهم الذين أفرغوها فى القالب ، وبدون الفرصة المتاحة كانت شجاعتهم تنطفئ وقدتها وبدون الشجاعة كذلك كانت الفرصة التى أتيحت لهم تذهب عبثاً » .

ويستطرد ماكيافلى قائلا « والرجال الذين أصبحوا أمراء بإقدامهم وشجاعتهم يحصلون على الولايات التى يحكمونها بصعوبة ، ولكنهم يجدون سهولة فى الاحتفاظ بها ، وذلك لأن الصعوبات التى تواجههم فى الحصول على الإمارات ينشأ جانب منها من جراء النظم الجديدة والقوانين التى يضطرون إلى إدخالها والأخذ بها فى إنشاء الدولة وتوطيد مكانتهم » والنظم الجديدة تثير العداء من جانب الذين كانوا يعيشون فى ظل النظم القديمة ، والذين تتحسن أحوالهم فى ظل النظم الجديدة يتلقونها أول الأمر فى شىء من التردد والتهاون ، وذلك لأنهم من ناحية يخشون أنصار النظام القديم ومن ناحية أخرى لأن البشر بطبيعتهم ضعاف الإيمان ولا يسرعون إلى تصديق الأشياء الجديدة إلا بعد أن يختبروها ونتيجة لذلك نرى أن الذين يقاومون التغيير يهاجمونه فى عنف فى حين أن المدافعين عن النظم الجديدة ينقص دفاعهم فى العادة التحمس والإيمان ، وهذا يجعل موقف المجدد وأنصاره مستهدفاً للخطر ، ويفرق ماكيافلى بين المصلح المجدد الذى يقف مفرداً والمصلح المجدد الذى يستند إلى قوة تحميه أى بين هؤلاء الذين يحاولون أن يحملوا الناس على الأخذ بآرائهم عن طريق الإقناع والذين يحملون حملا على اعتناق آرائهم بطريق الإرغام والعنف ، وعنده أن الأولين يخفقون وتنتهى حياتهم بمأساة فى حين

أن الآخرين ينتصرون ، وجمهرة الشعب بطبيعتها متقلبة الأهواء ومن السهل إقناعها ولكن من الصعب استمساك الناس بالاقتناع ، ولذلك على المصلح أن يحسب حساب ذلك التقلب ، وأن يكون له من القوة ما يرغمهم به على ما سبق أن اقتنعوا به إذا انحرفوا عن ذلك الاقتناع ، وموسى وقورش وتيزيس وروملاس ما كانوا يستطيعون أن يحملوا الناس على قبول شرائعهم لو كانوا غير مسلحين ، وقد أخفق سافونارولا حينما فقد الشعب إيمانه به لأنه لم يكن له من القوة ما يرغم به الشعب على معاودة هذا الإيمان ، وأمثاله من الرجال يجدون صعوبات جمة فى تحقيق أهدافهم وأشد الأوقات التى تمر بهم خطراً هى فترة جهادهم لإقناع الناس بآرائهم ، ولكن إذا نجحوا فى اجتياز هذه المرحلة وبدأ الناس يحترمونهم بعد تغلبهم على حسادهم ومنافسيهم فإنهم يستطيعون بعد ذلك الاحتفاظ بمكانتهم .

وفى الفصل السابع يتحدث ماكيافلى عن الولايات التى تكتسب عن طريق الحظ أو بمساعدة جيوش أجنبية ، وهو يرى أن الذين يصبحون أمراء من عامة الشعب عن طريق الحظ لا يبذلون من جانبهم سوى القليل من الجهد ولكنهم لا يستطيعون المحافظة على مكانتهم إلا ببذل مجهود ضخم ، وإذا لم يكونوا على جانب كبير من الشجاعة وسداد الرأى فإنهم سرعان ما يفقدون ما جاد به عليهم الحظ الحسن ، ويضرب ماكيافلى مثلين لمن يصبح أميرا عن طريق الشجاعة أو طريق الحظ ، وهما فرانشيسكو سفورزا وشيزارى بورجيا وكانا معاصرين له ، وقد اعتمد الأول على شجاعته واستطاع أن يرتفع من مستوى المواطن العادى إلى مرتبة دوقية ميلان وقد بذل فى الحصول عليها جهداً عظيماً ولم يجد بعد ذلك صعوبة فى الاحتفاظ بها ، أما شيزارى بورجيا دوق فالنتنوا فقد ظفر بالإمارة بمعاونة أبيه البابا إسكندر ، وفقد الولاية التى أمر عليها بعد وفاة أبيه وذلك برغم ما بذل من جهد فى سبيل تثبيت قواعد دولته .

ويصف لنا طريقة شيزارى فى حكم إمارة رومانا التى كان أميراً لها فيقول إنها كانت مضطربة الأحوال فصمم شيزارى على أن يقيم بها حكومة صالحة وأن ينشر السلام فى ربوعها بجعلها خاضعة لسلطة الدولة ، ولذلك اختار لها المدعو ريميررو دوركو وهو رجل كفء وقاس ، ومنحه سلطة مطلقة ، واستطاع ريميررو أن يوحد رومانا وينشر السلام فى ربوعها ، وبعد ذلك رأى شيزارى أنه لا حاجة به إلى منحه السلطة المطلقة ، وعمل على إيجاد محكمة مدنية داخل المقاطعة تحت رياسة كبير من رجال القضاء العادلين وجعل لكل مدينة من مدن المقاطعة نائباً فى هذه المحكمة ، ولما كان يعلم أن سياسة الشدة التى سار عليها ريميررو قد جعلته مكروهاً إلى حد ما لذلك أراد أن يستصفى قلوب الناس ويكسب ودهم كسباً تاماً وذلك بأن يريهم أن الشدة التى عوملوا بها لم تكن من إملاء إرادته وإنما كان سببها طبيعة وزيره الخشن الفظ ، وترقب الفرص وفى ذات صباح وجدت جثة ريميررو ملقاة فى ميدان شيسنا وقد شطرت شطرين وإلى جانبها سكين مخضبة بالدماء وقطعة من الخشب ، وهدأت فظاعة المنظر نفوس أهل رومانا حيناً من الزمن وأذهلتهم ، ويقول ماكيافلى إن شيزارى كان قد احتاط لجميع المفاجآت المتوقعة إذا مات أبوه البابا إسكندر وإنه كان يعرف أن الناس إما أن يكتسبهم الإنسان إلى صفه وإما أن يدمرهم تدميراً وأقام إمارته على أساس متين ، ولكن حدث ما لم يكن فى حسبانه ، ففى وقت وفاة أبيه مرض مرضاً شديداً عاقه عن تناول الموقف بما هو معهود فيه من الجرأة وسرعة البت وسعة الحيلة وإتقان التدبير ، ولما أبل من مرضه كانت الفرصة قد أفلتت والأحوال قد تأزمت وتكاثرت عليه الأعداء والمشكلات ، فهوى نجمه وطويت صفحة مجده ، ويقول المؤرخ فيلارى

تأييداً لرأى ماكيافلى فى إشادته بحكم شيزارى لإمارة رومانا[1] « عندنا الآن براهين لا يتطرق إليها الشك على أن طريقة الدوق (شيزارى) فى حكم رومانا كانت فى الواقع أكثر حكمة واستنارة مما كان يظن قبل ذلك » .

ويشير فيلارى إلى قتل ريميررو بقوله إن شيزارى حذره كثيراً من الإمعان فى الشدة ونهاه عن سوء معاملته للطبقات الفقيرة ، ولكنه لم ينته عن غيه مما اضطر الدوق إلى التخلص منه حتى يكف أذاه ويستميل الناس إلى سياسته وقد زف إلى الشعب بشرى مصرعه باعتبارها علاجاً للعدالة .

ويمضى ماكيافلى فى الحديث بعد ذلك عن الأمراء الذين وصلوا إلى الإمارة لا عن طريق الحظ الحسن وإنما بارتكاب الجرائم وكأن شيزارى بورجيا لم يكن كافياً ! ويقدم لذلك مثلين ليحتذيهما من يجد نفسه فى ظروف تقتضى اتخاذ هذه الوسائل المستنكرة . الأول أجاثوكل الصقلى الذى أصبح بمهارته الحربية سيد سرقوسة رغم ضعة أصله . فقد سعى فى أول أمره إلى مصادقة القرطاجنيين ثم جمع بعد ذلك الشعب وأعضاء مجلس الشيوخ وأمر عساكره بقتل أعضاء مجلس الشيوخ وزعماء الشعب ، ونجح بعد ذلك فى الاستيلاء على الحكم دون أن يلقى معارضة ، واستطاع بعد ذلك مهاجمة قرطاجنة وإحراجها حتى اضطر القرطاجنيون إلى الانسحاب من صقلية ، ويشعر ماكيافلى بأن ذكر هذا المثل قد يبعث القارئ على أن يظن أنه يحبذ هذا الغدر تحبيذاً تاماً فيستدرك قائلا « لا يمكن أن نعد من الشجاعة أن يقتل الإنسان المواطنين زملاءه ويخون أصدقاءه وأن يكون غادراً مجرداً من الرحمة خارجاً على الدين . فإن هذا قد يكسب الأمير قوة ولكنه لا يضفى عليه المجد . ويستطيع الإنسان أن يلفت النظر إلى شجاعة أجاثوكل فى مواجهة الأخطار والتغلب عليها ويبدو أنه لا يقل منزلة عن كبار القادة المتفوقين ولكن برغم ذلك فإن قسوته الوحشية وتجرده من الإنسانية وجرائمه التى لا تعد تمنع من إلحاقه بركب الرجال العظماء الأعلياء » .

والمثل الثانى الذى يقدمه ماكيافلى هو أوليفرتو الفيرموماوى فقد نشأ يتيما وكفله خاله جيوفانى فوليانى . وأرسله ليعمل جندياً تحت إشراف باولوفيتلى ليتدرب على القيادة . ولما كان ذكياً جرىء الجنان فقد صار قائداً بارعاً . ولكنه وجد أنه مما يزرى به أن يتلقى الأوامر من غيره من الناس . ولذلك صمم على الاستيلاء على فيرمو وكتب رسالة إلى خاله يخبره فيها أنه يريد أن يدخل المدينة فى موكب حافل تحف به الفرسان ليرى الشعب فخامة أمره وقوة جيشه . وتلقاه خاله بالترحيب والإكبار وأنزله فى قصره . وأعد أوليفرتو عدته ونظم مؤامرته . ودعا خاله وأعيان فيرمو إلى وليمة حافلة ، وأمر بقتلهم جميعاً . وركب فى أعقاب ذلك جواده ليمر فى أنحاء المدينة التى أصبحت خاضعة له ، ولولا أن الدوق فالنتنوا قتله بعد ذلك لكان من الصعب زحزحته عن مكانته .

ويتساءل ماكيافلى بعد ذلك كيف ظل أجاثوكل فى أمن وسلام بعد ارتكاب هذه الجرائم واقتراف هذه الآثام ؟ وذلك فى حين أن الكثيرين من الطغاة الأشرار كانت نهايتهم سيئة ، ويجاوب على هذا التساؤل بأن الأمر يتوقف على الطريقة التى ارتكبت بها الفظاعات وهل تمت بطريقة بارعة أو بطريقة معيبة ؟ ويمكن أن يقال إن الجرائم التى اقترفت بطريقة بارعة هى التى كان سببها الرغبة فى توطيد المكانة ودفع الأذى والتى يتوقف عليها نجاة الإنسان . والقسوة التى يساء استعمالها هى التى يندر استعمالها فى بادئ الأمر ، ولكن بمرور الزمن تصبح بدلا من أن تختفى أكثر ظهوراً ، ولذلك على الأمير الذى يستولى على دولة أن يقرر

[1] (١) صفحة ١٦٧ من الجزء الثانى من الترجمة الإنجليزية لكتاب فيلارى عن ماكيافلى .

الأضرار التى سيوقعها بها . ويصبها عليها مرة واحدة ، ولا يجدد إلحاق الأضرار بها كل يوم . وبهذه الطريقة يستطيع أن يبعث الطمأنينة فى نفوس الناس ويجتذبهم إلى صفه حينما يجود عليهم بما ينفعهم . والذى يخالف ذلك بباعث الخوف أو النصيحة السيئة سيضطر إلى أن يحمل السلاح دائماً . ولا يستطيع أن يعتمد على رعيته . لأن الأذى الذى لا ينقطع عنهم يجعلهم لا يأمنون جانبه . والأذى الذى يحيق بهم مرة واحدة سرعان ما ينسى طعمه ، والنعم المغدقة يحسن أن تمنح بالتدريج ، ومن ثم تكون ألذ طعماً وأجمل وقعاً .

وينتقل بعد ذلك ماكيافلى إلى الحديث عن الإمارة الدستورية ، ويقول إنها يجب أن تقوم على مساندة الشعب الذى بدونه لا يمكن أن تكون الحكومة ثابتة القواعد . ومن أشد الأمور خطراً ترك حكومة الدولة للأعيان ، وهم إذ عجزوا عن مقاومة الشعب عملوا على تقوية مكانة واحد منهم ونصبوه أميراً لكى يحققوا أهدافهم عن طريقه ، والأمير الذى يصل إلى الإمارة عن طريق الأعيان يجد صعوبة فى المحافظة على مكانته أكثر من الأمير الذى يصل إلى الإمارة مؤيداً من الشعب . وإرضاء الأعيان وإشباع رغباتهم يضران بمصلحة الشعب ، والأعيان يريدون أن يقهروا الشعب أما الشعب فإنه لا يريد سوى رفع الظلم عن كاهله ، والأمير لا يستطيع إغضاب عامة الشعب لكثرة عدده ، أما الأعيان فأمرهم هين لأن عددهم قليل ، والأمير الذى وصل إلى الإمارة عن طريق الشعب لا يجد صعوبة فى استدامة رضائه لأن الشعب لا يريد سوى العدالة ، أما الأمير الذى يصل إلى الإمارة بمعاونة الأعيان فعليه أن يعمل على اكتساب ثقة الشعب وهو أمر ميسور سهل إذا بسط على الشعب حمايته . ويذكر ماكيافلى مثلا لذلك نابيس أمير إسبارطه . فقد تحدى بلاد اليونان جميعها وجيشا رومانيا منتصراً ودافع عن بلاده وعن سلطته . ولو أنه كان مكروهاً من شعبه لما استطاع أن يقف هذا الموقف ، وتتجلى ديمقراطية ماكيافلى فى قوله « لا يعارض أحد رأيى هذا بهذا القول المبتذل وهو أن الذى يعتمد على الشعب يبنى على الرمل » .

وفى الفصل العاشر يتحدث ماكيافلى عن كيفية قياس قوة الإمارات . وعنده أن قوة الدولة متوقفة على قوة جيوشها . فالدولة قبل كل شىء يجب أن تملك وسائل الدفاع عن كيانها ورد هجمات أعدائها وإخضاع المتمردين عليها من الرعية .

وهذا هو مدى تصور ماكيافلى للدولة والأسس التى تقوم عليها . ومن الملحوظ أنه ينسى أو يغفل أن يدخل فى حسابه عناصر أخرى تمتزج بكيان الدولة والمجتمع مثل الدين والثقافة والتجارة والصناعة ، ويبدو فى اتجاهات ماكيافلى أنه فى تركيز اهتمامه على الدولة وقوتها يحاول أن يفصلها عن المجتمع وعن الفرد ، وأنه مستعد للتضحية بهما من أجل توطيد الدولة غير عالم أنه بهذه الطريقة يهدم بناء الدولة نفسه ، ومهما يكن من الأمر فإن مجال عناية ماكيافلى هو الجيش والسياسة ، فبدون الجيش وبدون السياسة الحكيمة لا يمكن المحافظة على كيان الدولة .

وفى الفصل الخاص بالإمارات الدينية يقول ماكيافلى إن أمثال هذه الإمارات تنال بالشجاعة أو بالحظ ولكن يمكن المحافظة عليها بغير الحظ وبغير الشجاعة لأنها فى كفالة النظم الدينية ، وهذه النظم الدينية من القوة والثبات بحيث تحمى الحكومة سواء أساء الأمير الحكم أو أحسن ، والأمراء الدينيون وحدهم هم الذين يملكون إمارات ولا يحمونها ، ولهم رعايا ولكنهم لا يحكمون هؤلاء الرعايا ، ولما كانت إماراتهم غير محمية فإنها لا تؤخذ منهم وما دامت رعاياهم بدون حكومة فهم لا يفكرون فى إحداث انقلاب ولذلك فإن هذه الإمارات وحدها هى السعيدة الآمنة ، ولما كان الله هو حامى هذه الإمارات فمن الحماقة والادعاء الإفاضة فى الحديث عنها .

ويقف ماكيافلى ثلاثة فصول من كتابه على الحديث عن مسألة تكوين الجيش اللازم للأمير ، ولهذه المسألة أهمية كبيرة عند ماكيافلى ، لأنه كان لا يفتأ يردد أن الجيوش القوية تدل على وجود القوانين الصالحة ، وحيث لا توجد الجيوش لا يكون هناك قوانين . والجيوش إما أن تكون مكونة من جنود مرتزقة أو جنود مساعدة أو جنود مختلطة . والجنود المرتزقة والجنود المساعدة لا فائدة منها وهى مصدر خطر . والأمير الذى يعتمد على الجنود المرتزقة فى الدفاع عن إمارته لا تحظى إمارته بالاستقرار ولا بالأمن لأن الجنود المرتزقة غير متحدة ولا منظمة ولهم مطامع ولا يؤمن جانبهم وهم شجعان أمام الأصدقاء وجبناء أمام الأعداء . ويطيل ماكيافلى فى وصفه تعديد صفاتهم وتشريح عيوبهم إطالة العارف بأحوالهم : ويدلل على صحة رأيه بأمثلة كثيرة مستمدة من التاريخ القديم والتاريخ الحديث الذى عاصره .

والجيش المساعد هو الجيش الذى يستدعيه الأمير من دولة قوية لحمايته . وفى استدعائه هذه الجيوش خطر شديد على الأمير لأن جنودها إذا هزموا خسر الأمير كل شىء ، وإذا انتصروا أصبح الأمير فى قبضتهم . ويضرب لذلك مثل البابا يوليوس الثانى حين استعان بالأجانب ليستولى على فرارا ، وعند ماكيافلى أن الاستعانة بالجنود المساعدة أشد خطراً على الأمير من الاستعانة بالجنود المرتزقة ويوجز رأيه فى قوله إن خطر الاعتماد على الجنود المرتزقة يأتى من جبنها فى حين أن خطر الاعتماد على الجنود المساعدة يأتى – على نقيض ذلك – من جرأتها . ولذلك كان الأمراء العقلاء يتجنبون الاستعانة بالجنود المساعدة ، ويعود هنا ماكيافلى إلى الإشادة ببطله شيزارى ، وكيف أدرك خطر الاستعانة بالجنود المساعدة . وبعد أن جرب الجنود المرتزقة وجد أنه لا مندوحة له عن إنشاء جيش موال له ، وبهذه الطريقة أمن الغدر والتقلب وأصبحت مكانته قوية مرهوبة .

ولكن كيف ينظم الأمير جيشه ؟ عند ماكيافلى أن ألزم ما يلزم الأمير هو البراعة الحربية والقدرة على التنظيم ، والأمراء الذين عنوا بلذاتهم أكثر من عنايتهم بجيوشهم ساء مصيرهم وخسروا عروشهم ، وعلى الأمير أن يعود جسمه على احتمال الشدائد ، وأن يعرف الجغرافيا ومواقع الجبال والسهول والهضاب المستوية والأودية ويدرس الأنهار والمستنقعات ، ويستطيع بذلك أن يجيد معرفة طرق الدفاع عن بلاده وقيادة جيشه ، ويجرى ماكيافلى هنا على عادته فى ذكر الأمثلة المستمدة من التاريخ القديم والتاريخ المعاصر له . ويرى ماكيافلى أن على الأمير أن يدرس التاريخ ويلم بأعمال عظماء الرجال ليرى كيف كان موقفهم فى الحروب التى خاضوا غمارها ويعرف أسباب انتصاراتهم أو هزائمهم ، واطلاع الأمير على سير عظماء القواد لازم ليتخذ منهم قدوة ويروى ماكيافلى أنه كان يقال إن الإسكندر كان يتشبه بأشيل وإن قيصر كان يحذو حذو الإسكندر وإن سيبيو كان قد اتخذ قورش مثالا له . وإن كل من يقرأ حياة قورش التى كتبها زينوفون سيرى أن المجد الذى ناله سيبيو يمكن أن يعزى إلى اقتدائه بقورش ، وعلى الأمير أن يجد ويجتهد فى أوقات السلم والصفاء ليستطيع أن يجنى ثمرات اجتهاده وجده فى أوقات المحنة .

ولكن ما هى الصفات التى يحسن أن يتحلى بها الأمير والصفات التى تعاب عليه ؟ وهذا الموضوع من الموضوعات الخطيرة التى تناولها ماكيافلى فى الفصل الخامس عشر من كتابه ، وكثير من كتاب القرن السادس عشر كانوا يرون أن الأمير يجب أن تتوفر فيه الفضائل جميعها وأن يكون مثلا أعلى فى التدين والتواضع والكرم والعدالة ، ولكن ماكيافلى ينظر إلى المسألة من زاوية أخرى . وهو يقول « هناك فرق بين كبير بين

كيفية معيشتنا وبين كيف كان يجب أن نعيش ، وإن الذى يترك ما هو واقع فعلا من أجل ما كان يجب أن يقع سيجلب لنفسه الخراب ، والواقع أن الذى يريد أن يتبع الفضيلة فى كل سبيل سيجر على نفسه الكوارث إذا كان بين الكثيرين من المجردين من الفضيلة ، ولذلك إذا أراد الأمير أن يحافظ على مكانته فإن عليه أن يتعلم كيف يعرض عن الفضيلة وكيف يكون خيراً حسب الحاجة » ويستطرد ماكيافلى قائلا « إنى أعلم أن كل إنسان يوافق على أن من أجدر المسائل بالمدح أن تجتمع الصفات الطيبة جميعها فى الأمير ، ولكن ما دامت الطبيعة الإنسانية على ما هى عليه فإنه لا يمكن أن تتوفر هذه الصفات فى الأمير أو بالأحرى لا يستطيع الأمير أن يظهرها جميعها . . وعلى الأمير ألا يخشى اللوم على الرذائل اللازمة للمحافظة على الدولة ، وذلك لأنه إذا راعى جميع الاعتبارات سيجد أن بعض الأشياء التى تبدو فضائل ستكون قاضية عليه إذا مارسها وبعض الأشياء التى تبدو شريرة ستجلب له الأمن والرخاء » .

ويحسن أن نلاحظ هنا أن ماكيافلى لا يشغل باله فى كتابه بأخلاق الأمير الخاصة وسيرته الشخصية ، وإنما يتناول أخلاق الأمير باعتباره ممثلا للدولة ورأساً لها ، والمقصود بالخراب الذى يصيب الأمير هنا خراب الدولة ذاتها فهو يفصل الأخلاق الخاصة عن الأخلاق العامة فصلا تاماً ، وقد جرت عادة الكتاب والشعراء أن يشيدوا بكرم الأمراء ، ولكن ماكيافلى يخالفهم فى ذلك وعنده أن صفة الكرم فى الأمير غير جديرة بالمدح ، لأنه ينفق أموال غيره ولذلك يؤثر البخل فى الأمراء ، ولا يجمل عنده بالأمير أن يكون كريماً إلا فى توزيع أسلاب الحرب ولكن أيهما أجدى على الأمير أن يوصف بالرحمة أو بالقسوة والوحشية وأن يكون محبوباً أو مكروهاً ؟ وبوجه عام خير للأمير أن يوصف بالرحمة ولكنه يجب عليه ألا يسئ استعمالها ، فقسوة شيزارى بورجيا فى رومانا وحدتها وساقت إليها الهدوء والطمأنينة ، ومن الخير أن يحب الإنسان ويخشى بأسه فى الوقت نفسه ، ولكن لما كان هذا من المستحيل فالأفضل أن تكون مرهوب الجانب ، وقد يخشى بأس الأمير دون أن يكون مكروهاً ويرى ماكيافلى أن الخوف من الأمير لا يستلزم كراهيته ، على أن ماكيافلى يرى أن الأخلق بالأمير أن يكون مخشى السطوة لا محبوباً ولكن لم هذا ؟ إن ماكيافلى يرد علينا قائلا « تستطيع أن تزعم بوجه عام عن البشر أنهم ناكرون للجميل وأنهم متقلبون وكذابون وغاشون وأنهم يتحاشون ركوب الأخطار ويطمعون فى الكسب ، وما دمت تحسن معاملتهم فإنهم فى صفك ومن شيعتك ويسفكون دماءهم من أجلك ويعرضون أملاكهم وحياتهم وأولادهم للخطر ما دام الخطر بعيداً ولكن حينما يحدق بك الخطر يقلبون لك ظهر المجن ويتنكرون لك ، والأمير الذى يكتفى بالاعتماد على الوعود ولا يصطنع الحيطة يبوء بالخيبة ، والناس لا تبالى بالإساءة إلى الأمير الذى يجعل نفسه محبوباً ولكنهم يحذرون أن يمسوا بسوء الأمير الذى يخشون بأسه » ، ولا ينسى ماكيافلى أن ينصح للأمير بعدم التعرض لنساء رعيته وما يملكون ، وحينما يقود الأمير جيشه فعليه ألا يعبأ بالاشتهار بالقسوة لأنه بدون هذه الشهرة لا يستطيع المحافظة على النظام فى جيشه ويشيد ماكيافلى بقسوة هانيبال فى هذا الصدد كما يأخذ على القائد الرومانى سيبيو الافريقى ضعفه فى هذه الناحية .

والفصل الثامن عشر من كتاب الأمير أحد فصوله البالغة الأهمية وهو الفصل الخاص بكيفية محافظة الأمير على وعده أو نكث عهده ، وطالما كان هذا الفصل دريئة للهجوم على ماكيافلى ونقد مذهبه ، ويقول ماكيافلى « يعرف جميع الناس أن المحافظة على العهد من الأمور الجديرة بالثناء ولكن مع ذلك فإن التجربة أثبتت فى عصرنا أن الأمراء الذين قاموا بأعمال عظيمة لم يعبئوا فتيلا بالمحافظة على وعودهم وعرفوا كيف

يحيرون عقول الناس بالمكر والدهاء ونجحوا فى النهاية نجاحاً لم يظفر بمثله الأمراء الذين اتبعوا الشرف والأمانة » ويمضى ماكيافلى فى تقديم النصائح القاسية قائلا « عليك أن تفهم أن هناك طريقتين للحرب : وهما اتباع القانون أو استعمال القوة ، والطريقة الأولى طريقة الإنسان والطريقة الثانية طريقة الوحوش ، ولكن لما كانت الطريقة الأولى فى الأعم الأغلب تثبت أنها غير كافية فعلى الإنسان أن يلتزم الطريقة الثانية وبناء على ذلك يلزم أن يعرف الأمير كيف يجيد أن يكون وحشاً وأن يكون إنساناً . وقد علم الكتاب القدماء الأمراء ذلك بطريق المجاز حينما وصفوا لهم كيف أرسل أشيل وكثيرون غيره من الأمراء إلى شيرون ليتولى تنشئتهم وهو مخلوق نصفه إنسان ونصف حيوان ، ومعنى هذا المجاز أن الأمير عليه أن يعمل بموجب الطبيعتين وأن لا بقاء له إن لم يفعل ذلك » .

وعلى الأمير أن يتعلم من الثعلب ومن الأسد ، لأن الأسد لا حيلة له مع الشباك التى تنصب لاصطياده كما أن الثعلب لا يستطيع مقاومة الذئاب ، ولذلك يحسن بل يجب فى رأى ماكيافلى أن يكون الإنسان ثعلباً ليعرف الشباك وأن يكون فى الوقت نفسه أسداً ليخيف الذئاب والذين يسلكون على الدوام مسلك الأسود أغبياء . ولذلك يوصى ماكيافلى الأمير بألا يحترم وعده ولا يفى بعهده إذا كان ذلك يعرضه للخطر : ولو كان الناس جميعهم أخياراً لكان من الخطأ اتباع هــذه النصيحة ، ولكن الناس أشرار مناكيد لا يفون لك بعهودهم فلست فى حاجة إلى المحافظة على عهودهم : ويوصى ماكيافلى الأمير مع ذلك بألا يكون صريحاً فى ذلك فيقول « على الإنسان أن يعرف كيف يضفى الألوان على أعماله وأن يكون بارعاً فى الكذب والغش » ويضرب مثلا لذلك البابا إسكندر بورجيا معاصره الذى كان يجد على الدوام فريسة لكذبه وغشه .

وليس هذا كل ما فى الأمر ، فإنه ليس من اللازم للأمير أن يكون متصفاً بكل الصفات الحسنة ولكن من ألزم ما يلزم له أن يتظاهر بالتحلى بها . ويقول ماكيافلى « إنى أجترىء على القول بأنه مما يضر بالأمير أن يتصف بهذه الصفات (الحسنة) وأن يعمل بموجبها فى حين أنه من النافع له أن يبدو متحلياً بها » أى يبدو مثلا رحيما صادقاً متديناً على أن يضع نصب عينيه التخلى عن هذه الصفات حينما يستوجب الأمر العمل بنقيضها . والأمير الجديد بوجه خاص لا يستطيع ممارسة هذه الفضائل لأنه فى سبيل المحافظة على الدولة مضطر إلى أن يأثم فى حق الإنسانية والدين والفضيلة ، ولذلك من الملائم أن يكون عقله قُلَّباً وأن يراقب مهاب الرياح ويعرف كما يقولون من أين تؤكل الكتف » .

ولا نزاع فى أن هذه النصائح والتعاليم التى يهديها ماكيافلى لأميره تبدو فظيعة مستنكرة ولكنها فى الواقع تأكيد لكل ما لاحظه فى تجاريبه السياسية ومخالطته للأمراء والملوك فى عصره . وهى لا تخرج عن تكرير القول فيما يردده على الدوام رجال السياسة وهو أنهم لا يستطيعون أن يقولوا الحق وأن عليهم أن يخفوا ما فى نفوسهم وما ينتوون عمله وإذا لم يسلكوا هذا المسلك عرضوا أنفسهم ودولتهم وأحزابهم للخطر الشديد ، والأحوال السياسية التى كانت سائدة فى عصر ماكيافلى وما تزال سائدة إلى اليوم فى معظم أنحاء العالم تستوجب ما قاله ماكيافلى . وليس السياسى رجلا فرداً يخاطب رجلا فرداً مثله وإنما هو مجموعة أفراد ممثلة فى إنسان فكلماته تختلف قيمتها وأهدافها وتأثيرها عن كلمات غيره من الناس العاديين . ولا نزاع فى أن هناك سياسة أمينة صادقة وسياسة خائنة غادرة ولكن الذى شغل ماكيافلى فى كتاب الأمير هو « فن السياسة » الذى استأثر بالكثير من تفكيره واطلاعه وبخاصة فى التاريخ ، وقد استخلص من تفكيره وتجاريبه أن واجب الأمير

الأسمى هو المحافظة على كيان الدولة وأن الوسائل المؤدية إلى ذلك جميعها مشروعة ومباحة .

ويرى ماكيافلى فى الفصل التاسع عشر من كتابه أن خير ما يقى الأمير شر المؤامرات هو تجنب إغضاب شعبه ، وذلك لأن المتآمرين عليه يظنون دائماً أنهم بقتله يرضون الناس . فإذا قدروا أن قتله يثير نقمة الشعب أحجموا عن ذلك ، والأمير الذى ظفر بحب شعبه وثقته به يستطيع أن يأمن خطر التآمر عليه ، ولكن إذا كان الشعب ناقماً على الأمير كارهاً له فإنه سيخاف كل إنسان ويخشى كل شيء . وفى الدول الحسنة التنظيم كان الأمراء العقلاء يتحرون استرضاء الأشراف واستمالة الشعب . ويشيد ماكيافلى بحسن نظام الحكومة الفرنسية فى عهده لوجود برلمان بما له سلطة . ويرى ماكيافلى أن هذا البرلمان كان يمكن الملك من ارضاء الشعب من ناحية ويحد من صولة الأشراف من ناحية أخرى دون أن يعرض الملك لغضبهم ، ويستخلص ماكيافلى من ذلك نصيحة يقدمها للأمير وهى أن يكل إلى غيره من مندوبيه تنفيذ الإجراءات المكروهة ويتولى هو بنفسه توزيع المنح والعطايا .

وفى الفصل العشرين يتحدث ماكيافلى عن بناء الحصون وهو يقر سياسة إقامة الحصون فى وجه المغير على البلاد ولكنه مع ذلك يرى أن الأمير الذى يخشى شعبه هو الذى يحرص على بناء الحصون ، أما الأمير الذى يخشى الهجوم على بلاده من الخارج فإنه لا يعنى بها ، وخير حصن للأمير هو تجنب كراهة الشعب .

وفى الفصل الواحد بعد العشرين يوجه ماكيافلى التفاتة نادرة فى كتابه إلى عامل آخر من عوامل المجتمع الإنسانى غير الحرب والسياسة ، وذلك حيث يوصى الأمير بتقدير المواهب وتشجيع الأكفاء وتكريم مهرة الصناع وتشجيع المواطنين لتمكينهم من متابعة أعمالهم سواء كانت تجارية أو صناعية أو غير ذلك من المهن ، وألا يثقل كاهلهم بالضرائب ، وأن يعنى بالترفيه عن الشعب بإقامة الحفلات والمعارض . ونرى من ذلك أن ماكيافلى يضع عنصر التجارة والصناعة وإقامة الحفلات والاحتفالات فى مستوى عناصر الحكم الأخرى . ولكنه لا يشير بكلمة إلى التقدم الاجتماعى . والكلمات القليلة التى تحدث فيها عن التجارة والصناعة تبين فرط اهتمام الرجل بالمسائل السياسية واشتغاله بدراسة الوسائل الكفيلة بالمحافظة عليها .

وفى الفصل التالى يتناول ماكيافلى مشكلة اختيار الوزراء والمساعدين وعمال الإدارة وفى هذا الاختيار تتجلى حكمة الأمير . ويقول ماكيافلى أن من الناس من يستطيعون فهم الأشياء بضوء ذكائهم وهؤلاء لا يحتاجون إلى من يتولى تبصيرهم بحقائق الأمور ، ومنهم من لايستطيعون أن يفهموا الأشياء بأنفسهم ولا بمساعدة الغير وهؤلاء غير الموفقين ، وهناك فريق ثالث وهم هؤلاء الذين لا يستطيعون الاعتماد على أنفسهم فى فهم الأشياء ولكنهم يستطيعون أن يقدروا ما فى آراء الغير من الصواب . والأمراء من هذا الطراز يحسنون من ناحية مراقبة وزرائهم ومن ناحية أخرى يفيدون من نصائحهم وعلى الأمير أن يكرم الوزير إذا أخلص فى خدمتــه وتحرى مصلحته ، وإذا حسنت العلاقة بين الأمــير ووزرائه عاد ذلك بالخير الكثير على الدولة ويوصى ماكيافلى الأمير بإبعاد المتملقين وأن يختار حاشية من العقلاء الذين يصدقونه القول ويمحضونه النصح ، على أن يزن آراءهم بميزان تفكيره الخاص ويأخذ بما يراه أقرب إلى الرجحان والأصالة وماكيافلى مع تقديره للدور الذى يلعبه الحظ فى الحياة البشرية يرى مع ذلك أن إرادة الإنسان الحرة لها مكانتها التى لا يمكن المماراة فيها ، فإذا كان الحظ مسيطراً على نصف أعمال الإنسان فإن السيطرة على النصف الثانى زمامها فى أيدينا ، ويرجع ماكيافلى تقلب حظ الأمراء بين الإقبال والإدبار إلى نقص التوازن بين صفاتهم وطبيعة الأزمان لأن الزمن يتغير فى حين أن النـــاس لا يستطيعون

تغيير طبائعهم ومن ثم من سره زمن قد يسيء إليه زمن آخر .

ويختم ماكيافلي كتابه بفصل يهيب به بأسرة المديتشي ليقوم أحد أفرادها بدور الأمير في الحدود التي وصفها في الكتاب ، ويؤكد أن العصر مهيأ ليقوم هذا الأمير البطل الحازم ، وأن الحالة السيئة التي تردت فيها إيطاليا ستكون اختباراً لكشف معدن هذا الأمير وبرهاناً على كفايته في علاجها ، وأن إيطاليا متطلعة إلى هذا الأمير الذي يأسو جراحها ويجمع شملها وينقذها من الهوان والفوضى ، وهي مستعدة للسير تحت لوائه متى رفع هذا اللواء ويوصي أسرة المديتشي باغتنام الفرصة لقيادة هذه الحركة والظفر بهذا المجد ويقول في كلمته الأخيرة « هناك علامات هائلة تنذر بقرب وقوع تغيرات عظيمة ، والظروف جميعها مواتية لعظمتكم ، وعليكم أن تقوموا بإتمام الجزء الباقي فإن الله لا يريد أن يجردنا من الإرادة الحرة » ويقول المؤرخ الإيطالي فيلارى عن هذا الفصل الذي ختم به ماكيافلي كتابه « إنه سيظل من الآثار الخالدة في تاريخ الأدب الإيطالي » .

وقد استطاع ماكيافلي أن يبسط آراءه السياسية في صورة واضحة محددة لتمثلها في شخصية الحاكم المصلح والأمير الذي يجدد حياة الدولة ، وقد أوحت إلى ماكيافلي صورة هذا الأمير الأمثلة التي لحظها في التاريخ القديم مثل رومالاس وليكارجاس وسولون والأمثلة الحية التي رآها في عصره مثل فرانشيسكو سفورزا وشيزاري بورجيا بوجه خاص وفرديناند الكاثوليكي ، وقد أراد ماكيافلي أن يفرض الاقتداء بصورة البطل الذي تصوره منقذاً لإيطاليا على أسرة المديتشي ولكنه كان حالماً فقد كانت أخلاق الإيطاليين في عصره قد تغلغل فيها الفساد ولم تكن أسرة المديتشي أهلا لفهم نبالة قصده وسمو فكرته ، ولم تتم الوحدة الإيطالية التي كانت معقد آمال ماكيافلي إلا في القرن التاسع عشر .

وقد اتبع ماكيافلي في تأليف كتاب الأمير تقليداً كان سائداً في عصره ، وكان يسمى هذا النوع من التأليف « مرآة الأمراء » ولكنه كتب الكتاب في أسلوب مستحدث خرج به على تقاليد العصور الوسطى والتفكير المدرسي ، وكان ما يكتب في هذا الموضوع قبله يغلب عليه الطابع الديني والنزعة الغيبية ، أما ماكيافلي فقد نبذ اللاهوت والمثالية واتجه اتجاهاً عملياً واقعياً ، وكان هذا الاتجاه العملي الواقعي يمارسه أهل عصره في السياسة ولكنهم لا يمارسونه في الكتابة عنها ، ولم يزد ماكيافلي عن أن عبر في كتابه عن واقعية عصره ونزعته في السياسة والأخلاق ، وقد استغل مواهبه الأدبية والسياسية في التعبير عن شيء كان سائداً في عصره ولكن لم يسبق تقريره ولقد كان جريئاً في الخروج على الآداب المثالية التي كانت تشغل بال أنصار النزعة الإنسانية ولعل أهم نقد وجه إلى ماكيافلي أنه أقام أراءه على سوء الظن بالطبيعة الإنسانية ، والمذهب الذي يقوم على ناحية واحدة من الطبيعة الإنسانية عرضة للخطأ مثل مذهب روسو السياسي الذي أقامه على حسن الظن بالطبيعة الإنسانية ، والحقائق أكثر تعقيداً وطبيعة الإنسان تحوي الخير والشر ، على أن ما لحظه ماكيافلي كان صادقاً كل الصدق عن عالم كالعصر الذي عاش فيه وتقدير ماكيافلي واتجاهاته يستلزم على الدوام أن تنظر إليه في إطار عصره .

لِسَان العرب لابن منظور

بقلم

الأستاذ ابراهيم الأبياري

حياته

هو محمد بن جلال الدين مكرّم بن نجيب الدين أبي الحسن على بن أحمد بن أبي القاسم بن حبقه بن محمد بن منظور بن معافى بن خمّير بن ريام بن سلطان ابن كامل بن قُرة بن كامل بن سرحان بن جابر بن رفاعة ابن جابر بن رويفع بن ثابت بن سكن بن عدى بن حارثة الأنصارى، من بنى مالك .

شهر بنسبته إلى جده السابع منظور ، إذ عنده يقف أكثر من ترجموا له . ثم يرفعونه بعد ذلك إلى رويفع جده الأعلى . لم يذكر هذه السلسلة متصلة غير ابن منظور نفسه نقلا عن جده الأدنى نجيب الدين فقال فى كتابه لسان العرب (جرب) : « رويفع بن ثابت هذا هو جدنا الأعلى من الأنصار كما رأيته بخط جدى نجيب الدين والد المكرّم » . ثم مضى يذكر النسب على النحو الذى مر بك .

وعلى حين لم يُذكر حول هذا النص المكتوب بخط الجد خلاف ما حول الأسماء ذكر السيوطى فى كتابه « البغية » شيئاً من هذا الخلاف ويكاد يكون هو الوحيد من بين المترجمين المعتد بهم فى هذا الصدد الذى استطرد فى سرد نسب صاحب هذه الترجمة إلى أن بلغ به جده منظورا ، فنجده ينقل : « محمد بن مكرم بن على — وقيل رضوان » كما نجده لا يذكر بين « حبقة » ومنظور محمدا ، وقد تكون هذه الأخيرة من سبيل الاختصار ولكن الأولى تلفت النظر لانفراد السيوطى بها ولخلو نص الجد منها .

ورويفع هذا الذى ينتسب إليه ابن منظور نزل مصر وولاه معاوية طرابلس . أمّره عليها سنة ست وأربعين . وفى سنة سبع وأربعين خرج رويفع فغزا إفريقيا ثم عاد من سنته .

ويذكر ياقوت فى كتابه معجم البلدان فى رسم « جربة » نقلا عن حنش الصنعانى يقول : « غزونا مع رويفع بن ثابت قرية بالمغرب يقال لها : جربة ، فقام فينا خطيباً فقال : « أيها الناس ، لا أقول لكم إلا ما سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوله لنا يوم خيبر ، فإنه قام فينا خطيباً فقال : « لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقى ما زرعه غيره . يعنى إتيان النساء الحبالى » .

ويقول ابن عبد البر فى كتابه الاستيعاب : إنه

– أعنى رويفعا – مات ببرقة وكان يليها من قبـــل مسلمة بن مخلد .

ويزيد ابن منظور فيما نقله عن جده ، « وقبره بها » كما يزيد رواية أخرى عن مكان موته فيقول : « وإنه مات بالشام فيما يقال » .

ومحمد هذا صاحب هذه الترجمة يكنى : أباالفضل ، ويلقب « جمال الدين » . وقد أجمع المترجمون له على أن مولده كان سنة ٦٣٠ هـ .

وقال ابن شاكر الكتبى فى كتابه « فوات الوفيات » (٢ – ٣٣١) : « فى أولها » . وقال السيوطى فى كتابه « البغية » وابن حجر فى كتابه : « الدرر الكامنة » (٤ : ٢٦٢) : « فى المحرم » .

وقال الصفدى فى كتابه « أعيان العصر » : ومولده فى أول سنة ثلاثين وستمائة ثم زاد فقال نقـــلا عن شيخه أثير الدين قال : ولد المذكور يوم الاثنين الثانى والعشرين من المحرم من السنة المذكورة .

وقد اقتصر الصفدى على هذه الرواية الأخيرة فى كتابه « نكت الهميان ص ٢٧٥ » وهـــذا ما ذكره أيضاً ابن تغرى بردى فى كتابه « المنهل الصافى » .

ويعد هذا الإجماع على مولد ابن منظور نرى أحمد فارس فى مقدمته على لسان العرب يذكر أن مولد ابن منظور كان فى المحرم سنة ٦٩٠ هـ ويجىء فى إثره الدكتور عبدالله درويش فى كتابه « المعاجم العربية » (صفحة ١٠٠) فيقول « إنه ولد عام ٦٨٠ هـ » .

ولم يعرض لمكان مولد ابن منظور غير اثنين : الزركلى فى « الأعلام » حيث قال : « ولد بمصر . وقيل بطرابلس الغرب » ثم الدكتور درويش فى كتابه « المعاجم العربية » حيث يقول : « ولد فى تونس حيث نشأ بها » .

وما نرى أن كليهما نقل مانقل عن مرجع بل نراهما قد اجتهدا فى الاستنباط فالمراجع كلها لم تذكر عن هذا البلد الذى ولد فيه ابن منظور شيئاً صريحاً ، غير أن المعتمد منها – أعنى أعيان العصر والنكت والفوات والدرر والمنهل الصافى والبغية تقول : « إنه خدم بديوان الإنشاء بمصر وولى قضاء طرابلس . ولعل هذه العبارة هى التى أوحت بهذا الاستنباط يرى فيها كل رأيه .

ولكنا إذا قرأنا لابن منظور مقدمة كتابه « نثار الأزهار » الذى اختصر فيه كتاب « فصل الخطاب فى مدارك الحواس الخمس لأولى الألباب » لشرف الدين أحمد بن يوسف التيفاشى ، نجده يقول : وكنت فى أيام الوالد – رحمه الله – أرى تردد الفضلاء إليه ، وتهافت الأدباء عليه ، ورأيت الشيخ شرف الدين أحمد ابن يوسف بن أحمد التيفاشى العبسى فى جملتهم ، وأنا فى سن الطفولة لا أدرى[1] ما يقولونه ، ولا أشاركهم فيما يلقونه ، غير أنى كنت أسمعه يذكر للوالد كتاباً صنفه أفنى فيه عمره ، واستغرق دهره ، وأنه سماه « فصل الخطـــاب فى مدارك الحواس الخمس لأولى الألباب » وأنه لم يجمع ما جمعه فيه كتاب ... وكنت شديد الشوق إلى الوقوف عليه . وتوفى الوالد رحمه الله فى سنة خمس وأربعين وستمائة ، وشغلت عن الكتاب . وتوفى شرف الدين التيفاشى بعده بمدة . فلقد كانت وفاة التيفاشى سنة ٦٥١ هـ .

وابن منظور فى هذا الذى أورده يشير إلى مركز أبيه فى مصر ، ويشير إلى فترة استقراره بها تلك الفترة التى امتدت بعد أن ولى الإنشاء بمصر إلى أن مات . وفى تلك الفترة كان يختلف إليه التيفاشى وغيره . ونحن نعرف أن ابن منظور ولد سنة ٦٣٠ هـ ولقد عرفنا من تصريحه هذا الذى مر بك أن أباه مات سنة ٦٤٥ هـ ومن هنا نفيد أن عمر ابن منظور كان يوم مات أبوه نحواً من خمسة عشر عاماً ، من هنا نستطيع أن نجد

(١) مخطوطة دار الكتب المصرية (١٠٩١ تاريخ) المجلد الأول من الجزء السابع .

ما يفيد – دون قطع – أن ميلاد ابن منظور كان بمصر .

والذين يقولون إن مولده كان بطرابلس يذكرون اختلاف أبيه إليها لولاية قضائها . ولا يجدون ما يدفع أن يكون ميلاد ابن منظور سبق مجىء الأب إلى مصر . فالأمر كما يحتمل الأولى يحتمل الثانية . ولكنا إلى الأولى نميل لهذا الذى ذكره ابن منظور عن طفولته .

وليس عندنا بعد هذا الكثير عن تنشئة ابن منظور ، ولكنا نكاد نلمح شيئاً فى تلك الكلمة التى قدم بها لكتابه « نثار الأزهار » . فلقد عرّفنا بطفولته وأنها كانت طفولة مشغولة بالعلم والتحصيل ، وعلى ما كان عليه الأب وكان عليه الجد نشأ ابن منظور ، جذبته هذه الحركة العلمية التى صخب بها بيته منذ أن دبّ . ولقد عرفنا من هذا البيت قبل ابن منظور جده الأول نجيب الدين والد المكرم ، وقد ذكر لنا ابن منظور نقله عنه ما يتصل بسلسلة نسب هذا البيت ، وحدثتك أنا حديث الأب أو بعضــه وحسبه أنه كان يلقب جلال الدين .

وبعد هذا الذى ذكره ابن منظور عن تطلعه إلى التحصيل يذكر لنا الذين حدثونا عنه شيوخا له سمع منهم لا يكادون يختلفون فيهم ، هم : ابن المقير ، ومرتضى بن حاتم ، وعبد الرحمن بن الطفيل [1] ، ويوسف بن المخيلى .

والغريب أن ابن منظور لم يعرض لواحد منهم بتعريف أو إشارة وهو يستطرد فى ثنايا المواد اللغوية كما أنه لم يفسح لهم مكاناً فى مقدمته التى قدم بها اللسان ، والتى كانت تتسع لهذا دون غيرها من مقدمات أخرى كثيرة قدم بها كتباً اختصرها .

ولعل إغفال ابن منظور لما أغفل يدلنا على أنه لم يجلس لهؤلاء الشيوخ جلوساً منتظما ، لم يدن هو منه بشىء كبير يحمله على أن يشير إليه ويقرّ به ، كما يدلنا على نوع من الاعتزاز بالنفس يزيدنا إصراراً عليه ما وجدناه له من نيل أو شبه نيل من أصحاب الكتب التى اختصرها . فهو حين يذكر السبب الذى حمله على اختصار كتاب التيفاشى يقول : ورأيته قد جمع فيه أشياء لم يقصد بها سوى تكبير حجم الكتاب ، ولم يراع فيه التكرار ولا ما تمجه أسماع ذوى الألباب . « إلى أن يقول : فأخذت زبده ، ورميت زبده ، وأوردت مكرره – أى صافيه – وتركت مكرره – من التكرار » .

ثم هو حين يقدم للسان العرب ويذكر الكتب التى نقل عنها لا يكاد يعطى أصحابها حتى يسلبهم . وكان فيما أعطى أقل منه حين سلب فنسمع إليه يقول :

« ولم أجد فى كتب اللغة أجمل من تهذيب اللغة لأبى منصور محمد بن أحمد الأزهرى ولا أكمل من المحكم لأبى الحسن على بن إسماعيل الأندلسى رحمهما الله ، وهما من أمهات كتب اللغة على التحقيق ، وما عداهما بالنسبة إليهما ثنيات للطريق ، غير أن كلا منهما مطلب عسير المهلك ، ومنهل وعر المسلك . وكأن واضعه شرع للناس مورداً عذباً وحلأهم عنه ، وارتاد لهم مرعى مريعاً ومنعهم منه ، قد أخر وقدم ، وقصد أن يعرب فأعجم ، فرق الذهن بين الثنــائى والمضاعف والمقلوب ، وبدد الفكر باللفيف والمعتل والرباعى والخماسى فضاع المطلوب ، فأهمل الناس أمرهما وانصرفوا عنهما ، وكادت البلاد لعدم الإقبال عليهما أن تخلو منهما ، وليس لذلك سبب إلا سوء الترتيب وتخليط التفصيل والتبويب .

ورأيت أبا نصر إسماعيل بن حماد الجوهرى قد أحسن ترتيب مختصره ، وشهره بسهولة وضعه شهرة أبى دلف « بين باديه ومحتضره » ، فخف على الناس أمره فتناولوه وقرب عليهم مأخذه فتداولوه وتناقلوه ،

---

(١) الدرر الكامنة : « عبدالرحيم »

غير أنه فى جو اللغة كالذرة ، وفى بحرها كالقطرة ، وإن كان فى نحرها كالدرة ، وهو مع ذلك قد صحف وحرف ، وجزف فيما صرّف ، فأتيح له الشيخ أبو محمد بن برى فتتبع ما فيه وأملى عليه أماليه مخرجاً لسقطاته مؤرخاً لغلطاته » .

بمثل هذا الأسلوب تناول ابن منظور من أفاد منهم لم يعطهم إلا وهو يمهد للأخذ منهم ، ولقد كان له فى تلك الأساليب التى اعتدناها ممن عرفوا بالاختصار قبله أسوة . وكان معتزاً بنفسه كما قلت لك ، يجب أن يبرر اختصاره .

وابن منظور الذى أهمل شيوخه لم يهمله تلاميذه ، فالمؤرخون لابن منظور يذكرون من بينهم السبكى والذهبى .

يقول الصفدى فى «أعيان العصر» و«النكت» : وكتب عنه شيخنا شمس الدين الذهبى . ويزيد السيوطى واحداً آخر فيقول فى « البغية » : وروى عنه السبكى والذهبى . وينقل الدكتور درويش فى كتابه « المعاجم العربية » ما رواه السيوطى ويزيد فيقول : ومن بين تلاميذه المشهورين تاج الدين السبكى والذهبى المؤرخ المعروف .

وما أظن السيوطى أراد بالسبكى غير تقى الدين ، والد تاج الدين ، لا تاج الدين نفسه ، فتاج الدين عبدالوهاب كان مولده سنة ٧٢٧ هـ أى بعد وفاة ابن منظور بنحو من ستة عشر عاماً ، على حين كان مولد أبيه تقى الدين فى سنة ٦٨٣ هـ كما كانت وفاته سنة ٧٥٦ هـ أى إنه عاصر ابن منظور نحواً من ثمانية وعشرين عاماً .

وما من شك فى أن الذهبى أفرد لشيخه ابن منظور مكانا فى تاريخه ، أشار إلى ذلك الصفدى فى « أعيان العصر » والسيوطى فى « البغية » وتكاد تكون نُقول المراجع جميعها عن الذهبى على الرغم من إهمال بعضها الإشارة إلى ذلك . ونقرأ فى هذا الذى خص به الذهبى أستاذه الإنصاف له حين يقول عنه : تفرد فى العوالى وكان عارفاً بالنحو واللغة والكتابة .

ولو كان السبكى مثل الذهبى مؤرخا لوفّى شيخه ابن منظور حقه كما وفاه الذهبى ، ولكنه مات عن كتب كثيرة ليس من بينها كتاب يضم تراجم .

وبعد هذين التلميذين نجد ذكراً لثالث هو قطب الدين ، ولد ابن منظور هذا ، وكان قطب الدين كاتب الإنشاء بمصر . وذكروا له أنه روى عن أبيه شيئاً .

وبهذا نختم صفحتين لابن منظور : صفحة شيوخه وصفحة تلاميذه . ولا ندرى هل انطوى بانطواء صفحات الذهبى عن ابن منظور مزيد بعد هذا عن ابن منظور والذى يحملنى على أن الذهبى كان عنده المزيد أن النُقول كلها تكاد تكون عنه هو وحده .

والغريب أن ابن تغرى بردى لم يشر إلى ابن منظور فى كتابه النجوم الزاهرة عند ذكر وفيات سنة ٧١١هـ على حين أفرد له ترجمة فى كتابه المنهل الصافى وكان كل ما كتبه عنه المقريزى فى السلوك (٢ : ١١٤) : « ومات جمال الدين أبو الفضل محمد بن الشيخ جلال الدين المكرم بن على فى ثالث عشرى المحرم عن بضع وثمانين سنة ودفن بالقرافة وكان من أعيان الفقهاء الشافعية ورؤساء القاهرة وأوائل كتاب الإنشاء ومن رواة الحديث » .

وقد دخل علينا المقريزى بهذا القليل الذى رواه عن ابن منظور بجديدين : أولها أنه جعل وفاته فى المحرم وفى ثالث عشره ، على حين جعلها من ترجموا لابن منظور جميعا فى شعبان .

وثانى الجديدين أنه كان شافعيا ، وكان هذا يعنى أن يترجم له تاج الدين السبكى فى طبقاته ، وابن منظور أستاذ والده . ولكنا لم نجد لابن منظور ذكراً فى طبقات الشافعية لتاج الدين السبكى .

ونحن لهذا لاندرى أحين وهم المقريزى فى الأولى وهم فى الثانية ؟ وما من شك فى أنه ناقل نقل مع غيره وما من شك فى أن هؤلاء المؤرخين الذين أرخوا لابن منظور كانوا عالة على الذهبى ، فلقد كانت وفاة الذهبى سنة ٧٤٨ ه ، وكان وفاة الصفدى وابن شاكر الكتبى سنة ٧٦٤ ه ، ووفاة المقريزى سنة ٨٤٥ ه ، ثم كانت وفاة ابن حجر سنة ٨٥٢ ه . وما نظن أنه كان للمقريزى مرجع نقل عنه غير الذهبى ثم الصفدى من بعده ، لكنا نراه يذكر مالم يذكراه ومالم يذكره معاصر له وهو ابن حجر .

أدبه :

ويكاد يكون الذى روى لنا من شعر لابن منظور شيئاً واحداً ، فما روى هنا روى هناك مع اختصار أو تفصيل ، هذا غير تعليق انفرد به ابن حجر . فما يروونه لابن منظور قوله :

ضع كتابى إذا أتاك إلى الأر
ض وقلّبه فى يديك لماما
فعلى ختمه وفى جانبيــه
قُبَلٌ قد وضعتهن تُؤاما
كان قصدى بها مباشرة الأر
ض وكفيك بالتثامى إذا ما

ويمهد الصفدى لهذه الأبيات فى كتابه « أعيان العصر » بقوله نقلا عن أثير الدين نقلا عن الذهبى : « وأنشدنى من لفظه لنفسه فى سادس الحجة سنة إحدى وثمانين وستمائة .

كما يروون له :

بالله إن جزت بوادى الأراك
وقبلتْ عيدانه الخضر فاك
فابعث إلى المملوك من بعضه
فإننى والله مالى ســـواك

والرواية فى ابن حجر : « فابعث إلى عبدك » .

ويروى ابن حجر وابن شاكر لابن منظور :

الناس قد أثموا فينا بظنهم
وصدّقوا بالذى أدرى وتدرينا
ماذا يضرك فى تصديق قولهم
بأن نحقّق مافينا يظنّونا
حملى وحملك ذنبا واحداً ثقة
بالعفو أجمل من إثم الورى فينا

ويعقّب ابن حجر فيقول : قال الصفدى : هو معنى مطروق للقدماء زاد فيه زيادة ، وقوله : « ثقة بالعفو » من أحسن متممات البلاغة . يقول ابن حجر هذا نقلا عن الصفدى .

وحين نعود إلى الصفدى فى كتابه أعيان العصر « حيث ذكر هذه الأبيات نجده يمهد لها بقوله نقلا عن أثير الدين عن الذهبى : « قال : وأنشـــدنى المذكور لأبيه المذكور .

وروى له الصفدى كما روى له ابن شاكر الكتبى :

توهّم فينا الناس أمراً وصمّمت
على ذاك منهم أنفس وقلوب
وظنّوا وبعض الظن إثم وكلهم
لأقواله فينا عليـــه رقيب
تعال نحقّق ظنهم ونريحهم
من الإثم فينـــا مرة ونتوب

غير أن الصفدى يمهد لهذه الأبيات بقوله : « وله إلى المكرم » ويعقب ابن شـــاكر بقوله : أخذه من قول القائل حيث يقول :

قم بنا تفديك نفسى نجعل الشكّ يقينا
فإلى كم يا حبيبى يأثم القـــائل فينـــا

ثم يمضى الصفدى وابن شاكر يقولان : وأخذ هذا من قول الأول :

ما أنس لا أنس قولها بمنًى
ويحك إن الوشاة قد علموا
ونمّ واش بنـــا فقلت لها
هل لك يا هند فى الذى زعموا ؟
قالت لمـــاذا ترى فقلت لها
كى لا تضيع الظنون والتهم

ولا ندرى أيهما التفت إلى هذا أولا ؟ ولكننا نكاد نجزم أن الصفدى كان أسبق فإنا نقرأ له : يقول بعد هذا : وقلت أنا : كفانى قد حضرتهما وسمعت خطابهما .

هذا محب وما يخلصه	فى دينه أنْ وشاته أثموا
فواصليه واصغى لمغلطة	يقيلها من طباعه الكرم
يا ويح وصل أتى بمغلطة	إن كنت لم ترع عندك الذمم

ثم يعقب الصفدى : « ولكن « المكرم » فى معناه زيادة على من تقدمه . وقوله « ثقة بالعفو » من أحسن متممات البلاغة » وهذا يؤكد ما ذكر قبل .

وقد انفرد «الصفدى» فى كتابه «أعيان العصر» برواية هذين البيتين له قال : وأنشدنى شيخنا أثير الدين قال : أنشدنا فتح الدين أبو عبد الله البكرى له قال : أنشدنا ابن المكرم لنفسه :

وفاتر الطرف ممشوق القوام له
فعـــل الأسنة والهنـــدية القُضُب
فى حسنه الفرد أوصاف مركبة
الخلق للترك والأخلاق للعرب

هذا ما روى لنا من شعر ابن منظور وما قيل فيه ، ولا نحب أن نعقب فهو قليل ثم هو لا يستقيم مادة للحكم على صاحبه .

وقد مر بك طرف من نثره فيما سقناه لك من مقدمته فى « نثار الأزهار » . ومن مقدمته فى اللسان ، وهو بهذا وذاك قد بلغ أن يكون كاتب إنشاء فى مصر ، وأن يلى نظر طرابلس .

مؤلفاته :

وتكاد مؤلفاته تملى علينا نهجه وتحدد غرضه . يقول الصفدى فى « أعيان العصر » : واختصر كتباً وكان كثير النسخ ذا حظ حسن ، وله أدب ونظم ونثر . ويقول أخرى :

« وكان فاضلا وعنده تشيع بلا رفض ، خدم فى ديوان الإنشاء بالقاهرة وأتى بعمله بما يخجل النجوم الزاهرة ، وله شعر غاص على معانيه وأبهج به نفس من يعانيه . وكان قادراً على الكتابة لا يمل من مواصلتها ولا يولى عن مناضلتها . لا أعرف فى الأدب وغيره كتابا بطوله إلا وقد اختصره وروّق عنقوده واعتصره ، تفرد بهذه الخاصة البديعة وكانت همته بذلك فى بدر الزمان وشيعة » .

ويقول ابن حجر : وكان مغرماً باختصار كتب الأدب المطولة والتواريخ ، وكان لا يمل من ذلك .

وينقل الصفدى عن ولده — أى ولد ابن منظور قطب الدين — أن والده — أى ابن منظور — ترك بخطه خمسمائة مجلد . فهذا لا شك يشير إلى قدر ابن منظور وجهده .

وإليك ما نقله إلينا المؤرخون من كتب اختصرها ابن منظور :

١ — الأغانى لأبى الفرج على بن الحسن الأصفهانى (٣٥٦ هـ) فى عشرين جزءاً اختار منه ابن منظور مختاراً وسمى اختياره : مختار الأغانى فى الأخبار والتهانى . وقد رتبه على حروف الهجاء على حين لم يراع مؤلفه أبو الفرج فيه ذلك بل رتبه على حسب الأصوات يملى الصوت الترجمة ، وتملى الحادثة الواقعة والخبر .

ومن قبل ابن منظور تناول الأغانى مختـــارون ومختصرون ومجردون منهم : الوزير ابن المغربى أبو القاسم الحسين بن على بن حسين (٤١٨ هـ) ولم يعلم نمطه فى اختياره لأن مختاره لم يعثر عليه إلى الآن . ثم

الأمير المسيحى الكاتب عز الملك محمد بن عبد الله الحرانى (٤٢٠ هـ) ولقد ضل مختاره فيما ضل من كتب كثيرة . ثم ابن باقيا الكاتب الحلبى أبو القاسم عبد الله بن محمد (٤٨٥ هـ) وما عثر على مختاره حتى اليوم . ثم القاضى ابن واصل الحموى جمال الدين محمد بن سالم (٦٩٧ هـ) ولقد سمى كتابه « تجريد الأغانى » لأنه جرده من السند واستغنى بالخبر الجامع عن الأخبار المكررة . وقد أوشك هذا التجريد أن ينتهى طبعه .

ثم ابن منظور . وقد بدئ فى تحقيق مختاره وطبعه وهو يقع فى نحو أربعة أجزاء كبار . ومن بعد ابن منظور الشيخ محمد الخضرى (١٣٤٨ هـ) وسمى كتابه «مهذب الأغانى» وقد رتب مهذبه هذا على القبائل جمع مع كل قبيلة شعراءها ، وقد طبع . ثم ضُم إليه جزء خاص بالمغنين .

٢ — زهر الآداب وثمر الألباب لأبى اسحاق إبراهيم بن على بن تميم الحصرى القيروانى (٤٥٣ هـ) فى أربعة أجزاء :

ولم نقع على اختصار ابن منظور لهذا الكتاب ولم نقرأ أن إنساناً آخر غير ابن منظور عنى نفسه باختصاره .

٣ — يتيمة الدهر فى شعراء أهل العصر للثعالبى أبى منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل النيسابورى (٤٢٩ هـ) .

ولقد عنى باليتيمة مؤلفون فأتموا وذيلوا . وكما فعل الثعالبى وجعل كتابه يتيمة الدهر ذيلا لكتاب البارع فى أخبار الشعراء لهارون المنجم جاء بعده من ذيل على يتيمته فوضع الباخرزى أبو الحسن على بن الحسن (٤٦٧ هـ) كتابه ، دمية القصر وعصرة أهل العصر « ثم جاء العماد الأصفهانى أبو عبد الله محمد بن محمد (٥٩٧ هـ) ووضع كتـــابه ، خريدة القصر وجريدة أهل العصر » .

ولكن جهد ابن منظور كان غير جهد هؤلاء ، جهد تيسير وتذليل لا جهد إضافة وتكميل ، وكان بعد ابن منظور غـــيره . هو تقى الدين بن عبد القادر (١٠٠٥ هـ) فلقد اختصر هو الآخر اليتيمة إلى نصفها .

٤ — نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (جامع التواريخ) للتنوخى أبى على المحسن بن على (٣٨٤ هـ) .

٥ — تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر أبى القاسم على بن أبى محمد الحسن بن عبد الله (٥٧١ هـ) وهو كتاب كبير يقع فى نحو من ٤٨ مجلداً .

وكما شغل ابن منظور بهذا التاريخ فاختصره إلى ربعه كما يقول حاجى خليفة فى كتابه « كشف الظنون» شغل العينى بدر الدين محمود (٨٥٥ هـ) فاختصره . وكذلك شغل السيوطى جلال الدين عبد الرحمن (٩١١ هـ) فاختصره وسمى اختصاره : تحفة المذاكر المنتقى من تاريخ ابن عساكر . ولكن هذه المختصرات كلها لا وجود لها وليس بين أيدينا منها إلا كتاب حديث هو : تهذيب تاريخ مدينة دمشق لابن بدران عبد القادر بن أحمد السورى ، ولكنه لم ينته فيه إلى آخره بل أتم منه خمسة مجلدات تنتهى إلى حرف الزاى .

٦ — تاريخ بغداد للسمعانى أبى سعد عبدالكريم بن محمد (٥٦٢ هـ) ولقد كان هذا الكتاب أعنى كتاب — السمعانى — ذيلا على كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادى (٤٦٣ هـ) كما جاء بعد السمعانى من ذيل عليه فكان أبو عبدالله عماد الدين محمد بن محمد(٥٩٧هـ) ثم ابن الدبيثى أبو عبدالله محمد بن سعيد (٦٣٧ هـ) ثم ابن القطيعى ثم ابن النجار البغدادى (٦٤٣ هـ) ثم الذهبى (٧٤٨ هـ) ثم ابن رافع (٧٧٤ هـ) .

ووسط هذه الجهود المضنية المكملة ظهر قبل ابن منظور مختصرون منهم أبو اليمن مسعود بن محمد البخارى (٤٦١ هـ) فقد اختصر تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ثم كان ابن منظور الذى اختصر تاريخ بغداد للسمعانى .

٧ – صفوة (صفة) الصفوة لابن الجوزى أبى الفرج عبدالرحمن بن على (٥٩٧ هـ) والكتاب مختصر لحلية الأولياء لأبى نعيم الأصفهانى أحمـــد بن عبد الله (٤٣٠ هـ) وقد قدم ابن الجوزى مختصره بأسباب عشرة حملته على هذا الاختصار . ومن بعد ابن الجوزى جاء مختصرون لهذا الكتاب – أعنى الحلية – منهم أبو المعالى الوراق سعد بن على (٥٢٨ هـ) ثم ابن مرزوق المصرى (٥٦٤ هـ) ثم ابن منظور. وليس بين أيدينا اليوم غير الأصل – أعنى الحلية – ثم صفوة الصفوة لابن الجوزى .

٨ – مفردات ابن البيطار ضياء الدين عبد الله بن أحمد المالقى (٦٤٦ هـ) وهو كتاب فى الطب جامع لمفردات الأدوية والأغذية . وأنت ترى أن مؤلفه لم يبعد كثيراً عن عصر ابن منظور بل لقد أدركه ابن منظور

٩ – فصل الخطاب للتيفاشى أحمد بن يوسف (٦٥١ هـ) وقد مربك شئ عنه . اختصره ابن منظور فى كتاب كبير سماه «سرور النفس بمدارك الحواس الخمس» وجعل الجزء الأول منه فى كتاب سماه « نثار الأزهار فى الليل والنهار وأطايب أوقات الأصائل والأسحار وسائر ما يشتمل عليه من كواكب الفلك الدوار » .

١٠ – الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة – يعنى جزيرة الأندلس – لابن بسام أبى الحسن على (٣٠٣هـ) وقد اختصر هذا الكتاب ابن منظور وسمى مختصره « لطائف الذخيرة » .

١١ – الحيوان للجاحظ أبى عثمان عمرو بن بحر (٢٥٥ هـ) ويقال إن ابن منظور اختصره ، إذ لم يجمع على هذا من ترجموا له ، ولقد سبق ابن منظور إلى اختصار هذا الكتاب اثنان : أحدهما هبة الله بن القاضى الرشيد جعفر وكانت وفاته ســـنة ٦٠٨ هـ والثانى ابن اللباد البغدادى موفق الدين عبد اللطيف بن يوسف وكانت وفاته سنة ٦٢٩ هـ

هذه جملة من الكتب الأدبية والتاريخية التى قام ابن منظور باختصارها وما نظن هذا هو ما اختصره ابن منظور كله ، وإلا فأين المجلدات الخمسمائة التى ذكرها ابنه قطب الدين ؟

لسان العرب :

والرجل الذى فعل هذا المجهود الكبير كله فعل شيئاً يعدل هذا كله ، وهو كتاب لسان العرب ، وتكاد تكون الفكرة التى أملت هذا كله هى الفكرة التى أملت لسان العرب ، ونخال الرجل حين دخل إلى صنع لسان العرب دخله بالفكرة نفسها التى دخل بها إلى غيره ولكنه حين طالعته الفكرة ، أعنى فكرة صنع لسان العرب ، وجد نفسه بين تيارات أخرى اضطرته إلى تعديل كثير .

وهكذا كان نمط ابن منظور فى اللسان نمطه فى غيره لم يخرج عن النقل من الكتب اللغوية التى اعتمد عليها ثم تبويب ما نقل وعرضه فى صورة ميسرة .

ولكن هذا لم يمض على إطلاقه بل لقد دخل على هذا الإطلاق ما قطعه شيئاً فلقد رأينا ابن منظور فى مادة «جرب» ينقل فى هذه المادة كلاماً يتصل بنسبه وما نظن هذا الكلام كان فى كتـــاب من الكتب اللغوية التى اعتمد عليها .

وما نرى ابن منظور ادعى غير هذا فهو يقول فى مقدمته على لسان العرب : « فجمعت منها فى هذا الكتاب ما تفرق » ثم يقول : « وأنا مع ذلك لا أدعى فيه دعوى فأقول شافهت أو سمعت أو فعلت أو صنعت أو شددت أو رحلت أو نقلت عن العرب العرباء أو حملت فكل هذه الدعاوى لم يترك فيها الأزهرى وابن سيده لقائل مقالا » ثم يقول : وليس لى فى هذا الكتاب فضيلة أمت بهـــا ، ولا وسيلة أتمسك بسببها سوى أنى جمعت فيه ما تفرق فى

تلك الكتب من العلوم » . ثم يقول أخيراً ليضع نفسه مكانها وليخليها من تبعات : « وما تصرفت فيه بكلام غير ما فيها من النص فليقيد من ينقل عن كتابي هذا أنه ينقل عن هذه الأصول الخمسة .

ذلك شيء أحببت أن أمهد به قبل أن أدخل إلى الحديث عن اللسان لتعرف عمل ابن منظور جلياً وتناقش هذا العمل جلياً فلا تحمله تبعات ليست عليه .

فها أنت ذا ترى أن عمل ابن منظور لم يخرج عن نقل ثم جمع ثم تبويب وترتيب . وحسبه هذا إزاء عمل ضخم كبير لا يقوى عليه إلا جملة من العلماء المتفرغين .

ونحب أن نعرض المراجع التي اعتمد عليها ابن منظور عرضاً يسيراً قبل التعرض للسان .

فلقد ذكر ابن منظور هذه المراجع في مقدمته وعددها خمسة هي : تهذيب اللغة للأزهري ، والمحكم لابن سيده ، والصحاح للجوهري ، والحاشية على الصحاح لابن بري ، والنهاية لابن الأثير .

لا يثنينا عن ذلك ما وقع فيه ابن حجر من وهم حين ذكر في كتابه الدرر الكامنة (٤ — ٢٦٣) الجمهرة من مراجع ابن منظور . وهو حين ذكر مراجع ابن منظور في اللسان لم يذكرها على سبيل التفصيل وإنما ذكرها إجمالا فقال : « جمع فيه — وهو يعني لسان العرب — بين التهذيب والمحكم والصحاح والجمهرة ، فها أنت ذا تراه قد ذكر أربعة على حين نص ابن منظور على أنها خمسة وهو لم يناقش ما قيل قبله ليدل على أنه صاحب رأى فيما ذكر ، وهذا ما يحملنا على أن ابن حجر نقل خاطئاً ولم يقل رائياً فيعتد بقوله .

وثمة دليل آخر نجده لابن تغرى بردى في المنهل الصافي وهو يعقب على الصفدي فلقد نقل ابن تغرى بردى ماذكره الصفدي في كتابه « أعيان العصر » عن لسان العرب فقال : « قال الشيخ صلاح الدين الصفدي : وهو صاحب الكتاب المسمى بلسان العرب في اللغة جمع فيه بين كتاب الصحاح للجوهري والمحكم وكتاب الأزهري وسكت عن كتابين وهما الحاشية على الصحاح والنهاية لابن الأثير .

وهكذا نكون قد قطعنا بأن مراجع ابن منظور خمسة وأنها كما ذكرها ابن منظور في مقدمة اللسان وكما ذكرها ابن تغرى بردى في المنهل الصافي .

وإليك هذا العرض اليسير لهذه المراجع الخمسة ولكني أحب أن أسبق هذا العرض بكلمة قصيرة عن رجل جاء سابقاً وكان صاحب مدرسة في المعاجم تأثر به رجلان من رجالنا الخمسة هما الأزهري وابن سيده .

هذا الرجل السابق هو الخليل بن أحمد (١٠٠هـ — ١٧٥ هـ) وأما كتابه الذى خلق به مدرسته القديمة فهو كتاب العين . سماه كذلك لأنه رتب الحروف على وفق مخارجها مبتدئاً بالأبعد في الحلق ومنتهياً بما يخرج من الشفتين ، فكان أول حرف عنده العين وبه سمى كتابه ثم مضى فرأى الكلمات العربية بين ثنائية أو خماسية لا تهبط عن ذلك ولا تعلو عن تلك ، ثم مضى فقلب كل بناء فإذا بين يديه صور الكلمات بين مهمل ومستعمل فأغفل المهمل وأخذ المستعمل وبهذا كون معجمه .

فالأصل في ترتيب هذا المعجم المخرج من الحلق والكلمات تدور حول تقليب مبناها فإذا بدأ بذكر (ع ب د) جعل منه هذه الصور : بعد ، بدع ، عدب دعب ، دبع . ثم نص على المهمل والمستعمل وهكذا يفعل مع الرباعي والخماسي . هذا هو جوهر نظام كتاب العين للخليل .

ولقد تأثر به الأزهري أبومنصور محمد بن أحمد (٢٨٢ — ٣٧٠ هـ)فوضع كتابه التهذيب يحدوه تلخيص اللغة مما دخلها من شوائب وقعت للخليل ، ولقد حذا

حذوه فمضى يضع كتابه على نهج العين معتمداً على السماع من العرب والرواية عن الثقات والنقـــل عن خطوط العلماء على أن يتفق هذا وما يعرف.

فالأزهرى لم يقدم جديداً فى التأليف المعجمى من حيث المنهج فلقد حذا حذو الخليـــل مع هذا التصحيح والتحرير.

وثانى الرجلين هو ابن سيده أبو الحسن على بن إسماعيل الأندلسى وكتابه هو «المحكم» وهو لا يبعد كثيراً عن «العين» للخليل ولا عن «التهذيب» للأزهرى فى المنهج وإن كان قد ضم شيئاً وصحح شيئاً وحذف شيئاً.

وبابن سيده انتهت مدرسة الخليل يأخذ عليها المتصلون باللغة صعوبة البحث وعسر الاهتداء. هذا إلى ما وقعت فيه هذه المدرسة رغم جهودها من وضع كلمات فى غير بنائها أو اعتبار الحرف المزيد أصلياً والأصلى مزيداً الشىء الذى مهد لخلق مدرسة ثانية كان على رأسها رجل لغوى هو ابن دريد أبو بكر محمـــد بن الحسن (٢٢٣ – ٣٢١ هـ) وكان منهج هذه المدرسة الثانية التى كان ابن دريد أستاذها العدول عن ترتيب الحروف على المخارج إلى ترتيبها على الألف والباء، ولكن ابن دريد يتحلل مما رسمه الخليل من تصنيف الأبنية.

ولقد مضت هذه المدرسة هى الأخرى وكان من تلاميذها ابن فارس أحمد (٣٩٥ هـ) وما كان ابن دريد ولا ابن فارس ممن أخذ عنهما رجلنا ابن منظور ولكنى أردت قبل أن أنتقل إلى الرجال الثلاثة الآخرين الذين نقل عنهم ابن منظور أن أسبق هذا النقل بالحديث عن تلك الخطوة – أعنى المدرسة اللغوية الثانية – لأنها كانت تمهيداً للمدرسة الثالثة التى كان منها رجلان من رجالنا الثلاثة الباقين أو رجل واحد هو الجوهرى إذ كان عمل الرجل الثانى ابن برى تحشية تشبه أن تكون تعقيباً.

والجوهرى هو أبو نصر إسماعيل بن حماد (٤٠٠ هـ) وكتابه هو «الصحاح» وكان الجوهرى صاحب منهج جديد حقق به مدرسة جديدة فلقد أهمل الجوهرى ترتيب الحروف على المخارج ونظام التقليب وجاء بنظام آخر جـــديد كان فيه متأثراً بخاله الفارابى إسحاق بن إبراهيم (٣٥٠ هـ) صاحب ديوان الأدب فاعتمد على أواخر الكلمات فى الترتيب جاعلا كل حرف باباً ثم مقسماً كل باب إلى فصول تبعـــاً للحرف الأول من الكلمة.

ولن يفوتنى أن أعرفك بابن برى على الرغم مما عرفت عنه من أنه لم يكن معجمياً فهو أبو محمد عبد الله بن أبى الوحش برى بن عبد الجبار ولد بمصر سنة (٤٩٩هـ) وبها نشأ كما كانت وفاته بها سنة (٥٨٧هـ) وله هذا الكتاب الذى حدثتك عنـــه وهو «الحواشى على صحاح الجوهرى» وكان قصده فيه تتبع سقطات الجوهرى. وما استقام هذا الكتاب أن يكون معجما ولا استوى لصاحبه أن يكون منتمياً إلى مدرسة.

ويبقى بعد هذا ابن الأثير خامس الرجال وهو مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزرى (٦٠٦ هـ) وكتابه هو : النهاية فى غريب الحديث. وهو مرتب على حروف الهجاء. وهـــذا الترتيب لم تأخذ به المعاجم اللغوية إلا منذ أن بدأ الزمخشرى محمود بن عمر (٥٣٨هـ) هذا فى كتابه «أساس البلاغة» فكان بذلك أستاذ المدرسة الرابعة.

وحين شرع ابن منظور فى عمل معجمه اللسان قدم له بمقدمة ذكرت لك شيئاً منها وهى فى جملتها لا تخرج عن عرض مناهج هذه الكتب الخمسة وما فيها من عسر ومشقة، وأنه رأى أن يجمع منهـــا خالصها وأن يترتب هذا الخالص الذى اجتمع له منها على تبويب الصحاح فيلتزم الحرف الأخير من

الكلمة يجعله باباً ثم يفرع على الباب فصولا يجعل رموزها الحروف الأولى من كلمات الباب .

فلسان العرب على هذا الترتيب الذى ارتضاه له ابن منظور عمل من أعمـــال المدرسة الثالثة تلك المدرسة التى كان على رأسها الجوهرى اختار ابن منظور هذه المدرسة ولم يختر مدرسة أخرى رأسها الزمخشرى وما ابتدع فيه ابن منظور نظاماً فيكون صاحب مدرسة ولكنه على هذا قد أحل كتابه محلا تقصر عنه كتب أصحاب المدارس ممن سبقوه وممن لحقوه ، وأحل اسمه مكاناً برز به على من سبقوه من أصحاب المعاجم ومن لحقوه .

ولقد كان الرجل محفوزاً إلى هذا العمل الكبير بدافع كبير بسطه بقوله فى مقدمته : « فإننى لم أقصد سوى حفظ أصول هذه اللغة وضبط فضلها ، إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والسنة النبوية ، ولأن العالم بغوامضها يعلم ما توافق فيه النية اللسان ويخالف فيه اللسان النية ، وذلك لما رأيته قد غلب فى هـــذا الأوان من اختلاف الألسنة والألوان حتى لقد أصبح اللحن فى الكلام يعـــد لحناً مردوداً ، وصار النطق بالعربية من المعايب معدوداً ، وتنافس الناس فى تصانيف الترجمانات فى اللغة الأعجمية وتفاصحوا فى غير اللغة العربية فجمعت هذا الكتاب فى زمن أهله بغير لغته يفخرون وصنعته كما صنع نوح الفلك وقومه منه يسخرون » .

فأنت ترى كيف كانت مكانة اللغة العربية عصر ابن منظور ، وكيف كان حرصه على أن يقرب الناس إليها ويقربها إليهم ، وكيف كان ذلك النهج الذى التزمه واجباً من الواجبات لا محيص عنه ، وكيف كان ابن منظور حريصاً كل الحرص على ربط اللغة بالقرآن والحديث ، لذلك أفرغ فى معجمه لسان العرب كتاب النهاية فى غريب الحديث .

وقد رتب ابن منظور كتابه اللسان ترتيب الجوهرى لصحاحه – كما مر بك – وصدره بفصل فى تفسير الحروف المقطعة التى وردت فى أوائل سور القرآن الكريم إذ هى يُنطق بها مفرقة غير مؤلفة ولا منتظمة ، ولو لم يجمعها فى باب لتفرقت على أبواب كل كلمة فى بابها .

وكان الأزهرى قد عقد لهذه الحروف المقطعة فصلا جعله فى آخر كتابه التهذيب غير أن ابن منظور حين نقلها عن الأزهرى لم يشأ أن يؤخرها كما أخرها الأزهرى بل صدر بها كتابه لفائدتين ذكرهما فقال : أهمهما مقدمهما وهو التبرك بتفسير كلام الله تعالى الخاص به الذى لم يشاركه أحد فيه إلا من تبرك بالنطق به فى تلاوته ولا يعلم معناه إلا هو فاخترت الابتداء به لهذه البركة قبل الخوض فى كلام الناس .

والثانية أنها إذا كانت فى أول الكتاب كانت أقرب إلى كل مطالع منها فى آخره لأن العادة أن يطالع أول الكتاب ليكشف منه ترتيبه وغرض مصنفه وقد لا يتهيأ للمطالع أن يكشف آخره لأنه إذا اطلع من خطبته أنه على ترتيب الصحاح أيس أن يكون فى آخره شئ من ذلك فلهذا قدمته فى أول الكتاب .

وبعد هذا التصدير عقد ابن منظور بابا فى ألقاب الحروف وطبائعها وخواصها نقلا عن الشيخ أبى الحسن على الحرالى « ٦٣٧ هـ » رآه يتمم ما صدر به الكتاب وحين أحس أنه يخالف شرطه فى كتابه مهد له بما يجلو سبب إتيانه به فقال : « هذا الباب أيضاً ليس من شرطنا لكنى اخترت ذكر اليسير منه . وإنى لأضرب صفحا عنه ليظفر طالبه منه بما يريد . وينال الإفادة منه من يستفيد، وليعلم كل طالب أن وراء مطلبه مطالب آخر... ولم أوسع القول فيه خوفاً من انتقاد من لا يدريه .

وقد ساق ابن منظور فى هذا التصدير الثانى ماعند

ابن كيسان والخليل فى ألقاب حروف الهجاء ، ثم ماعند الخليل وسيبويه حول ترتيبها من حيث المخرج ، ثم ماعند الخليل وسيبويه وابن كيسان والأزهرى حول العلاقات بين الحروف المتقاربة المخارج والمتباعدتها من تناســق وتنافر . ثم ما عنـــد الحرالى والبونى أبى العباس أحمد والبعلبكى ومحيى الدين بن عربى حول خواص الحروف الطبية والسحرية وما بينها وبين الكون والفلك من اتفاقات .

وبعد هذا وذاك ساق ابن منظور مواد كتابه اللسان مبتدئاً بحرف الهمزة وبعد ذلك عرض الأبواب والفصول عرض الجوهرى للصحاح لاخلاف بينهما إلا فى ضخامة أبواب اللسان عن أبواب الصحاح .

هذا إلى مادرج عليه ابن منظور من التمهيد لبعض الأبواب بكلمة عن الحرف المعقود له الباب يذكر فيها مخرجه وخلاف النحويين فيه . وكان ابن منظور يستقى هذا من مرجع من مراجعه الخمسة فى أكثر الأحيان وإن لم يجد استخلصه من كتب النحو والصرف .

وقد أتم ابن منظور تأليفه كتاب اللسان ليلة الاثنين الثانى والعشرين من شهر ذى الحجة سنة ٦٨١ هـ كما أثبت ذلك بخطه فى آخر الكتاب .

ويذكر صاحب كشف الظنون أن الكتاب يقع فى مجلدات ستة ضخام . غير أن مخطوطات الكتاب تشير إلى أنه أجزاء سبعة وعشرون فقد ورد بعد حرف الكاف فصل الواو والياء هذه العبارة –تم الجزء التاسع عشر من تجزئة المؤلف كتابه سبعة وعشرين جزءاً

وحين طبع الكتاب بمطبعة بُلاق فيما بين سنة ١٣٠٠ هـ و سنة ١٣٠٨ هـ خرج فى عشرين جزءاً مقسمة على الوجه الآتى :

الأول وينتهى بحرف الباء فصل الشين .

الثانى ويبدأ بفصل الصاد وينتهى بحرف الثاء فصل الكاف .

الثالث ويبدأ بفصل اللام وينتهى بحرف الحاء فصل الشين .

الرابع ويبدأ بفصل الصاد المهملة وينتهى بحرف الدال فصل الواو .

الخامس ويبدأ بحرف الذال المعجمة وينتهى بحرف الراء فصل الزاى .

السادس ويبدأ بفصل السين المهملة وينتهى بفصل اللام .

السابع ويبدأ بفصل الميم وينتهى بحرف السين المهملة فصل الفاء المهملة .

الثامن ويبدأ بفصل العين المهملة وينتهى بحرف الضاد المعجمة فصل الحاء المهملة .

التاسع ويبدأ بفصل الخاء المعجمة وينتهى بحرف العين المهملة فصل الراء .

العاشر ويبدأ بفصل الزاى وينتهى بحرف الفاء فصل الخاء المعجمة .

الحادى عشر ويبدأ بفصل الدال المهملة وينتهى بحرف القاف فصل الراء .

الثانى عشر ويبدأ بفصل الزاى وينتهى بحرف الكاف فصل الواو والياء .

وفى هذا الجزء ما يشير إلى أن تمامه تمام الجزء التاسع عشر من تجزئة المؤلف كتابه سبعة وعشرين جزءاً .

الثالث عشر وبدأ بحرف اللام فصل الهمزة وينتهى بفصل العين المهملة .

الرابع عشر ويبدأ بفصل الغين المعجمة وينتهى بحرف الميم فصل الجيم .

الخامس عشر ويبدأ بفصل الحاء المهملة وينتهى بفصل الكاف .

السادس عشر ويبدأ بفصل اللام وينتهى بحرف النون فصل الخاء المعجمة .

السابع عشر ويبدأ بفصل الدال المهملة وينتهى بحرف الهاء فصل الياء .

الثامن عشر ويبدأ بحرف الواو والياء فصل الهمزة وينتهى بفصل الذال المعجمة .

التاسع عشر ويبدأ بفصل الراء وينتهى بفصل الغين المعجمة .

العشرون ويبدأ بفصل الفاء وينتهى بفصل الياء .

وبعد هذا يضم هذا الجزء العشرين

حرف الألف اللينة . وقد مهد له ابن منظور بقوله : « من شرطنا فى هذا الكتاب أن نرتبه كما رتب الجوهرى صحاحه . وهكذا وضع الجوهرى هنا هذا الباب فقال : باب الألف اللينة لأن الألف على ضربين لينة ومتحركة فاللينة تسمى ألفاً والمتحركة تسمى همزة قال : وقد ذكرنا الهمزة وذكرنا ما كانت الألف فيه منقلبة من الواو أو الياء . قال : وهذا باب مبنى على ألفات غير منقلبات من شىء فلهذا أفردناه ثم مضى ابن منظور يذكر فصول حرف الألف اللينة من : آ — يا .

وكان الاعتماد عند طبع هذا الكتاب على النسخة الموقوفة فى وقف السلطان الأشرف برسباى وقد أشار الزبيدى شارح القاموس إلى أنها بخط ابن منظور وقد اعتمد هو عليها فى شرحه للقاموس . إلا أنها كانت تنقص أوراقاً فانضمت إليها نسخة راغب باشا صاحب السفينة عند تحقيق الكتاب .

وقد ختم المصحح النسخة المطبوعة بمنظومة فيها نصف بيت يشير إلى أن تاريخ الفراغ من الطبع ، وهو البيت :

أذعن الناس لها إذ أرخوا

همة أحيت لسان العرب

٤٤٥ + ٤١٩ + ١٤١ + ٣٠٣ = ١٣٠٨

وإليك بعد هذا نموذجين يكشفان عن مدى انتفاع ابن منظور بمراجعه الخمسة وطريقته فى ذلك :

١ — شغل :

يبدأ ابن منظور أخذها عن المحكم فيقول : « الشغل والشغل والشغل والشغل كله واحد والجمع أشغال وشغول . قال ابن ميادة :

وما هجر ليلى أن تكون تباعدت

عليك ولا أن أحصرتك شغول

وقد شغله يشغله شغلا وشغلا . الأخيرة عن سيبويه وأشغله واشتغل به » . إلى هنا يساير ابن منظور المحكم حرفاً بحرف . ثم ينتقل إلى الصحاح والتهذيب فينقل عنهما مع قليل من التصرف : « وأنا شاغل له وقيل : لا يقال أشغلته لأنها لغة رديئة وقد شغل فلان فهو مشغول » .

ثم يعود ابن منظور إلى «المحكم» فيصل النقل : « وقال ثعلب شغل من الأفعال التى غلبت فيها صيغة ما لم يسم فاعله . قال : وتعجبوا من هذه الصيغة فقالوا : ما أشغله . قال : وهذا شاذ إنما يحفظ حفظاً يعنى أن التعجب موضوع على صيغة فعل الفاعل » . ثم يعود ابن منظور إلى «الصحاح» و«التهذيب» فينقل مع شىء من التصرف القليل من تقديم وتأخير : « قال — يريد أن القائل ثعلب وما فى الصحاح والتهذيب لا يدل على ذلك — ولا يتعجب مما لم يُسَمَّ فاعله . ويقال : شغلت عنك بكذا على ما لم يسم فاعله واشتغلت ورجل شغل من الشغل ومشتغل ومشتغَل ومشغول » .

ثم يعود ابن منظور إلى «المحكم» فيصل النقل دون حذف : « قال ابن سيده : ورجل شغل عن ابن الأعرابى . قال : وعندى أنه على النسب لأنه لا فعل له يجىء عليه فعل وكذلك رجل مشتغل ومشتغل الأخيرة على لفظة المفعول وهى نادرة حكاها ابن الأعرابى وأنشد :

إن الذى يأمل الدنيا لمتّله
وكل ذى أملَ عنه سيشتغل

وشغل شاغل على المبالغة

ثم يقحم ابن منظور على عبارة المحكم نقلا عن الصحاح : « مثل ليل لائل » .

ثم يعود إلى النقل عن المحكم : « قال سيبويه هو بمنزلة قولهم هم ناصب وعيشة راضية » .

وإلى هنا ينتهى المحكم ، ولكن ابن منظور لا ينتهى ففى التّهذيب والصحاح بقيــة ، وفى ابن الأثير بقية . فيمضى ابن منظور يشكل من هذا كله عبارته التى يختم بها المادة وهى : « واشتغل فلان بأمره ، وهو يشتغل فهو مشتغل . ابن الأعرابى الشغلة والعرنة والبيدر والكدس واحد . وجمع الشغل شغلة وهو البيدر . وروى الشعبى فى الحديث أن علياً عليه السلام خطب الناس بعد الحكمين على شغلة . عنى البيدر قال ابن الأثير : هى بفتح العين وكسرها » .

هذا مثل من أمثلة ترتيب المادة عند ابن منظور ، وهو يدلك ولا شك على جهد كبير يقتضى النظر فى المراجع الخمسة التى نقل عنها ، وتنسيق المنقول ، وما هذا بالشىء اليسير . من أجل ذلك لم يأمن ابن منظور من تكرار تلحظه فى يسر وأنت تقرأ هذه المادة . كما لم يأمن من إسناد قول إلى غير قائلة كما مر بك .

ولكن هذه الهنات إذا قيست إلى الجهد الكبير الذى اضطلع به ابن منظور فى العمل لا تعد مما يشين فى شىء عمل ابن منظور .

٢ ــ غيظ .

وكما نقل ابن منظور فى المادة السابقة عن المحكم فأكثر نراه هنا ينقل عن التّهذيب فيكثر . فلم يورد ابن سيده فى محكمه حول هذه المادة غير أسطر ثلاثة أو تزيد قليلا ، كما لم يورد الصحاح غير ما يقرب من أربعة أسطر ، وأورد ابن الأثير قدراً يبلــغ ما أورده الصحاح . ولكنا نرى ابن منظور يورد تحت هذه المادة ما يربى على ثلاثين سطراً فيها استشهاد شعرى كثير لم يرد فى هذه المراجع السابقة ، بل أخذها ابن منظور من التّهذيب وحاشية ابن برى . وهكذا كان اعتماده فى هذه المادة على هذين المرجعــين الأخيرين أكثر من اعتماده على المحكم والصحاح وابن الأثير .

ولقد اجتزأنا بهذه الإشارات فى هذه المادة دون إيراد العبارات ، إذ فيما قدمنا فى المادة الأولى ما يغنى ويكشف عن طريقة ابن منظور فى الأخذ .

وابن منظور كما ترى كان همه الاستقصاء فيعتمد فى ذلك على المرجع الأكثر استقصاء ، وهو حين يكثر الأخذ فى مادة عن مرجع يغلب طابع هــذا المرجع على المادة ، فإذا نقل عن المحكم فأكثر ، غلب طابع المحكم ، وإذا نقل عن التّهذيب فأكثر ، غلب طابع التّهذيب ، وما نظن المراجع الثلاثة الباقية كان فيها ما يربى على ما فى المرجعين السابقين ، فيكون لها هى الأخرى طابع غالب .

ولقد حرك هذا العمل رجال عصره بتقريظه فحرك الشهاب محمود وبهاء الدين بن النحــاس ومحيى الدين بن عبد القادر وسبطه شافع بن على وعلاء الدين الغزنوى وأثير الدين أبى حيان ، حركهم لهذا الذى ذكرته لك .

يروى لنا الصفدى فى كتابه أعيان العصر فيقول : أنشدنى شيخنا العلامة أثير الدين تقريظاً لهذا الكتاب ورأيته بخطه :

أجلت لحاظى فى الرياض الدمائث
ونزهت فكرى فى فنون المباحث
وشاهدت مجموعاً حوى العلم كله
بأول مكتوب وثان وثالث

فيا حسنه من جامع لفضائل
جليل على نيل المعارف باعث
فحاز لسان العرب أجمع فاغتدى
نهاية مرتاد ومطلب باحث
به أزهرت للأزهرى رياضه
فأنوارها تجلو دياجى الحوادث
وصحت به للجوهرى صحاحه
فلا كسر يعروها ولا نقد عابث
وسار به بين الأنام ابن سيده
فمحكمه ما فيــه عيث لعائث

إلى أن يقول :

له قدم فى ساحة الفضل راسخ
ومجد قديم ليس فيه بحادث

وبعد فلقد عُمر ابن منظور إلى أن جاوز الثمانين ، ولقــد عاش عمره كله قارئاً كاتباً ، ولكنه قبل أن يخرج من حياته خرج عنه بصره فعاش عمراً لايقرأ ولا يكتب ولكن يسمع ويسمع عنه. لا ندرى كم كان هذا العمر الذى عاشه أعمى ولكنا نخاله غير قليل ، فلقد عده الصفدى مع العميان بعد أن ترجم له مع الأعيان .

وهذا العمر الطويل أفسح للكثير أن يلقوه ويلقنوا عنه ، ولكن هذا اللقاء وهذا الأخذ عنه لم نعرف عنه كثيراً ولا ندرى أغاب عنا بغياب تلك القطعة من تاريخ الذهبى أم أن الرجل حين كبر أكثر فآذاه إكثاره؟ أم أن تشيعه وغلوه فى التشيع الذى كاد أن يخرج به إلى الرفض كان له أثر فى ذلك وكان له أثر فى أن السبكى تاج الدين لم يذكره فى طبقاته وهو شيخ لوالده ؟ وما نظنه بهذه المشيخة إلا كان شافعيا ولكنه دفع عنــه شافعيته برافضيته التى كادت أن تلحقه .

مراجع البحث

أعيان العصر للصفدى – نكت الهميان للصفدى – الدرر الكامنة لابن حجر – فوات الوفيات لابن شاكر الكتبى – النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى – المنهل الصافى لابن تغرى بردى – السلوك للمقريزى – حسن المحاضرة للسيوطى – بغية الوعاة للسيوطى – شذرات الذهب للعماد – روضات الجنات لابن الحاجى – مفتاح السعادة لكاشكبرى زاده – معجم البلدان لياقوت – الاستيعاب لابن عبدالبر – نثار الأزهار لابن منظور – كشف الظنون لحاجى خليفة – دائرة المعارف الإسلامية – الجاسوس على القاموس – المعاجم العربية للدكتور عبدالله درويش – المعجم العربى للدكتور حسن نصار – تاريخ الآداب العربية لجرجى زيدان .



يوتوبيا لتوماس مور

بقلم
الدكتور زكي نجيب محمود
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة

نبذة عن حياة توماس مور

ولد توماس مور فى لندن فى اليوم السابع من فبراير عام ١٤٧٨ من أسرة لم تعتز بجاهها العريض ولكنها ملأت الأفواه والأسماع بحسن الأحدوثة وكريم الخلال .

كان أبوه قاضياً ، وأراد أن يأخذ ابنه بدراسة القانون فأرسله إلى جامعة أكسفورد ، حيث أبدى من علائم الذكاء واستقامة الخلق ما أنطق الألسنة بالثناء عليه ، حتى قال أحد رعاته : « إن هذا الصبى سيتمخض عن رجل ممتاز » . وقد كانت لأبيه خطة صارمة فى تنشئة ابنه على الجد إذ كان من رأيه أن أشد ما يحفز النفس على الفضيلة هو منع وسائل الإغراء ، ولذا لم يكن يرسل لابنه من المال إلا قدراً ضئيلا حتى روى عنه إنه أثناء إقامته بأكسفورد لم يكن يستطيع أن يصلح حذاءه دون أن يرجع إلى مشورة أبيه . ويقول « مور » مشيراً إلى ذلك وأثره فى تربيته الخلقية : « من أجل هذا لم انغمس فى الملاذ العابثة واللهو الضار ، ولم أكن أدرى معنى الترف ولا أعلم كيف أنفق المال فى أوجه السوء . وملخص حياتى المدرسية أنى لم أكن أحب وأفكر إلا فى دروسى .

تخرج « مور » فى تلك الجامعة ، فاشتغل محامياً ، فحاضراً فى القانون .

ولعل أقوى ما أثر فى مجرى حياته بعدئذ شخصيتان بارزتان فى عصره شاءت له الصدفة أن يلتقى بهما فصاغا له حياته فى قالبها المعروف ، وأقصد بهما « أرزم » و « كولت » وهما من أعلام الاصلاح الخالدين . . . ولقد أعجب أرزم بمور إعجاباً عظيماً حتى قال عنه فيما قال : « متى أنجبت الطبيعة رجلا أرق وأعز وأمرح من توماس مور ؟ »

ولما بلغ « مور » السادسة والعشرين من عمره انتخب عضواً فى البرلمان الذى عقده هنرى السابع عام ١٥٠٤ ، ولكنه لم يلبث أن تعرض لسخط الملك وغضبه ، وذلك حين طالب هنرى بزيادة الضرائب ليجمع قدراً من المال ينفقه على زواج ابنته من ملك اسكتلنده ، فتصدى له « مور » دون الأعضاء جميعاً ،

Utopia هذه الكلمة مأخوذة من مقاطع يونانية قديمة ، ومعناها « البلد الذى لا وجود له » ولكنها اكتسبت معنى جديداً ذو « المدينة المثلى » .

وكان من أثر حملته أن اكتفى الملك لنفقات الزواج بثلاث عشرة ألفاً من الجنيهات بعد أن كان يطالب بثلاثين ألفاً . ولكن الملك أسرها له فى نفسه ، وأخذ يتربص به الدوائر ، حتى اضطره أن يتنحى عن النيابة وما إليها من الشئون العامة ، وما زال يتتبعه بنقمته ، فلم يجد « مور » بداً من الهرب ، فما أن أخـــذ يعد العدة لذلك حتى مات الملك هنرى سنة ١٥٠٩ .

تولى الملك هنرى الثامن فأخذ نجم « مور » فى الصعود ، فعين نائباً لعمدة لندن ، وهو منصب من أعظم مناصب الدولة إذ ذاك واستأنف المحاماة وذاع اسمه فكثر ربحه على الرغم من كرهه للمال . . . نعم ذاع اسمه بين التجار وأصحاب الأعمال ذيوعاً عظيما منذ عارض الملك فى زيادة الضريبة ، حتى ألح هؤلاء على هنرى الثامن أن يبعث به سفيراً إلى هولنده ليفض ماكان قائماً بين الدولتين من خلاف ولقد نشأت فكرة اليوتوبيا فى ذهنه وهو فى تلك السفارة بين البلدين .

وتبين هنرى الثامن فى توماس مور القدرة والنبوغ فسعى سعياً حثيثاً إلى ضمه إلى حاشيته ليفيد من حكمته ، غير أن مور كان يقابل ذلك بالرفض . وسترى فى كتابه أنه عبر على لسان بطل القصـــة « هتلوداى » عن مقته الشديد لتلك المناصب ـ ولكن هنرى مضى فى إلحاحه حتى ظفر به عام ١٥١٨ عضوا فى مجلس البلاط ، بل أقرب الأعضاء إلى قلب الملك بحيث أخذ يلازمه ملازمة لا تكاد تنفصل ، فاذا جد الجد كان رأى مور نافذاً حاسما وإذا ضاق صدر الملك كان حديث مور هو أقرب وسائل السلوى وأنجعها . وما زال كذلك يعلو فى مناصب القصر حتى عينه الملك كبيراً لأمنائه عام ١٥٢٩ بدل « ولزى » الذى هوى من ذروته لفشله فى التوفيق بين البابا وهنرى الثامن ، حين أراد هذا أن يستصدر أمراً بابويا بالغاء زواجه من كاترين غير أن « مور » لم يكد يتولى منصبه ذاك حتى صارح الملك بأنه لايوافق على إلغاء ذلك الزواج ولا يسعى إليه فنحاه هنرى ومضى فى سبيله دون أن يلجأ إليه .

اشتد النزاع بين البابا وهنرى الثامن فلم يأت عام ١٥٣١ حتى أعلن هنرى أنه « حامى الكنيسة الانجليزية وأنه رئيسها الأعلى » فلم يسع مور إلا أن يستقيل من منصبه ، ونفذ هنرى مشيئته وتزوج من « آن بولين » فقرر البابا حرمانه من الكنيسة ولم يكن بعد ذلك بد من فصم العلاقة بين انجلترا وروما . وما جاء عام ١٥٣٤ حتى أعد هنرى قانونا لوراثة العرش يحصر ولاية العهد فى أبنائه من زوجته الجديدة « آن بولين » وطلب إلى كبار رجال الدولة أن يحلفوا يمين الإخلاص لذلك القانون ، ولكنها يمين صيغت عبارتها بحيث تتضمن الاعتراف بشرعية زواج الملك من « آن » وعدم شرعية زواجه من كاترين ، كما تتضمن إنكار كل يمين حلفت قبل ذلك « لسلطة أجنبية أو أمير أجنبى أودولة أجنبية » ومعنى ذلك الحنث فى الإيمان السابقة التى حلفها رجال الدولة على ولائهم للبابا رئيساً للكنيسة .. وكان لا بد لتوماس مور أن يحلف يمين الإخلاص التى يريدها هنرى ، فرفض مور رفضاً يزداد رسوخاً وثباتاً كلما ازداد هنرى إلحاحاً ورغبة فألقى « مور » فى برج لندن : حيث حوكم وأدين وأزهقت روحه فى اليوم السادس من يوليو عام ١٥٣٥ .

أما كتابه « اليوتوبيا » أو المدينة التى لاوجودلها فقد كتبه ليصلح الأخطاء الاجتماعية فى انجلترا فى عصره ، ولقد لقى هذا الكتاب كثيراً من النقد الشديد وكاد النقاد يجمعون على أنه ضيق الخيال مألوف الفكر ولايقدم للقارئ شيئاً جديداً ذا غناء فضلا عن أنه لا يواجه الحقيقة الواقعة فيما يبسط من آراء .. ولعلنا نكون أشد إنصافاً للكاتب حين نذكر أنه قصد إلى إصلاح الحياة الانجليزية وتقويمها

قبل أن يقصد إلى تصوير دولة مثلى كما فعل أفلاطون فى جمهوريته . ومن هنا جاء البناء ناقصا فاتهمه الناقدون مثل « مشليه » و « ولز » بالقصور فى الخيال .

وأهم الأغراض التى أراد أن يصورها بكتابه هذا هى :

١ ــ أن يشير فى تهكم إلى ما يسود انجلترا خاصة وأوربا عامة من مساوئ اجتماعية .

٢ ــ أن يرسم صورة خيالية لدولة مثلى .

٣ ــ أن يوضح فساد الأخلاق بأن يقارن بين الأخلاق السائدة هنا والأخلاق القائمة فى مدينة أحلامه.

ولقد كان لهذا الكتاب ذيوع عظيم بين الناس لمنزلة كاتبه . ولأن أشد نزعات ذلك العصر هو الكشف الجغرافى فى القارة الجديدة ، فاشتد ميل الناس إلى مطالعة ما يكتب عن البلاد البعيدة العجيبة التى كشفها الكاشفون ، سواء كانت تلك الأرض المكشوفة فى مصور الواقع أو من تصوير الخيال . وهل كتاب « يوتوبيا » إلا رحلة خيالية إلى جزيرة أنشأها خيال الكاتب .

على أن الكتاب لا يخلو من لذة للقارئ الحديث ففيه حلول لمسائل هامة مما يشغل العقول فى هذا العصر، منها :

١ ــ مشكلة أوقات الفراغ ، فإنه كلما تقدم الزمن بالصناعة وأصابت من الرقى قسطاً اتسع فراغ العمال وكان أمره جديراً بالتفكير . ومن المذاهب الاجتماعية السائدة فى عصرنا هذا رأى ينادى بمبدأ المساواة بين الناس جميعاً فى أوقات الفراغ ، وذلك ما سبق إليه توماس مور إذ ستراه فى هذا الكتاب ينادى بوجوب تحديد ساعات العمل فلا تزيد عن ست ساعات .

٢ ــ أساس السياسة القومية والعلاقة الدولية ، فإن « مور » يلح إلحاحاً شديداً فى أن تهتدى الأمة فى سياستها الداخلية وفى علاقتها مع سائر الأمم بأحكام العقل ولا تميل فى ذلك مع الهوى ، فهذا وحده كفيل بألا تتعرض الإنسانية لما تتعرض له اليوم من الكوارث والآلام .

٣ ــ إن أشد ما يرغب فيه « مور » هو محو الذهب والفضة من الحياة الاقتصادية ولعل فى ذلك تشابها قوياً مع ما يسرى بيننا اليوم من بعض الآراء الاقتصادية التى تنادى بعدم الأخذ بالذهب قاعدة للنقد .

* * *

يوتوبيا

تخيل توماس مور أنه حين أرسله هنرى الثامن سفيراً يفاوض فى هولندا فى بعض الشئون السياسية بين الدولتين ، قابل هنالك رجلا اسمه هتلوداى ، عرف منه أنه سافر فى رحلة طويلة إلى جزيرة مجهولة يطلق عليها (يوتوبيا) فأعجب بما فيها من نظم اجتماعية وخلقية وسياسية ، وهو يريد أن يذيع فى الناس قصة هتلوداى كما سمعها منه ، لعلها تهديهم فى إصلاح بلادهم .

ويستهل « مور » الكتاب برسالة يزعم أنها لصديق يعرف هتلوداى صاحب القصة فيرجوه أن يقابل هذا الرجل ويعرض عليه مسودة الكتاب قبل نشره خشية أن يكون فيه شيء من الخطأ ، لأنه حريص على أن يخرج للناس صحيحاً صادقاً .. وهو يقرر لصديقه فى هذه الرسالة أنه حتى بعد تحقيق الكتاب وإثبات صحته ، يتردد فى نشره لأنه يعلم أن الكثرة الغالبة من الناس فاسدة العقل مختلة التفكير لأنها جاهلة لم تصب قسطاً موفوراً من العلم بل إن الأقلية المتعلمة نفسها تحتقر الحق وتزدريه . فماذا عساه أن يفيد بنشر الكتاب وهو يكاد يثق أنه لن يصادف عند القوم إلا ازوراراً ؟ وما أهون أن تتناوله ألسنة النقد الهادمة فيقضى عليه

ناقد بكلمة واحدة يرسلها بين رنين الكئوس ، دون أن يكلف نفسه عناء القراءة فضلا عن البحث والتفكير .

ثم يبدأ الكاتب بعد ذلك فى رواية القصة ، وهو يقسمها قسمين : الكتاب الأول — والكتاب الثانى .

الكتاب الأول

بعث بى الملك هنرى الثامن — ملك انجلترا المنتصر الظافر — لأفض ما بينه وبين « شارل ملك كاستيل » من أسباب الخصومة والنزاع ، وكان برفقتى «تنستول» وهو أشهر من أن أعرف القارئ به ، ولو فعلت كنت كمن يبين موضع الشمس بشمعة كما يقول المثل السائر . . فقابلنا فى « بروج » رسل « الملك شارل » وكلهم ذكى ممتاز ، فان اختصصت أحدهم بمدح فهو « تمسيس » الذى امتلأت إعجاباً ببلاغته ودرايته بالقانون وما أوتى من المواهب النادرة والعلم الغزير ... واجتمعنا بهؤلاء السفراء مرتين لم تسفرا عن وفاق فسافروا ليعرضوا الأمر على أميرهم شارل فى بروكسل، وسافرت إلى أنتورب .

وبينا أنا مقيم فى أنتورب إذ زارنى « بطرس جيلز » وهو من أهالى أنتورب ، وقد حسنت سمعته بين قومه ، فامتدحته الألسنة لعلمه وفضله ، وعرف فيه الناس وفاء نادراً لأصدقائه ، فضلا عن مرحه الجذاب وحديثه الحلو ، فكان بطرس لى فى غربتى الموحشة أحسن السلوى وخففت صحبته من لوعتى المتحرقة نحو بلادى وزوجى وأبنائى الذين كنت قد فارقتهم منذ شهور أربعة .

أديت الصلاة ذات يوم فى كنيسة جميلة البناء ، وسرت فى طريقى عائداً إلى الدار فأبصرت بطرس يتحدث مع رجل تقدمت به السن ، بشرته ضاربة إلى السمرة من لفحة الشمس وله لحية طويلة بيضاء ، وكان يتلفع بثوب فوق كتفيه ، وما كدت أراه حتى رجحت أن يكون بحاراً . فلما رآنى بطرس أقبل نحوى مسرعاً وحيانى ، فكدت أطلب إليه أن يعود إلى محدثه لولا أنه أسرع فأنبأنى بأنه كان يعتزم أن يصطحب ذلك الرجل إلى دارى ، فأجبته انهما يحلان أهلا وسهلا لما يكنه صدرى من حب لبطرس ، فقال لى : إنك لن تجد بين الناس من يتحدث إليك حديثاً أطلى وأشهى من حديث هذا الرجل فهو يروى لك قصصاً ممتعة عن شعوب مجهولة زارها بنفسه وبلاد عجيبة رآها بعينه ، وأنا أعلم إنك راغب فى مثل هذه الأنباء .

أما ذلك الرجل فهو « روفائيل هيتلو داى » كان عالماً باللغة اللاتينية ضليعاً فى اليونانية ، وانفق أيامه فى دراسة الفلسفة ، وقد دفعه حب الرحلة إلى اصطحاب « أمريجوفسبوتش » [1] فى رحلاته الثلاث الأخيرة ، ولكنه لم يعد مع أمريجو فى ثالثها ، بل آثر البقاء فى أرض « جيلايك » مع أربعة وعشرين رجلا سواه تركهم أمريجو هنالك .. آثر روفائيل البقاء فى تلك البلاد ليضرب فى أنحائها ويجوس خلالها لأنه يحب أخطار السفر أكثر مما يحب السلامة والعافية ، ولم يكن يعبأ أن يدركه الموت فى إحدى رحلاته قائلا : إن من لا قبر له فالسماء غطاؤه ، والطريق إلى الجنة بُعْدُها واحداً أينما صعدت إليها . . . فلما غادره أمريجو أخذ روفائيل ينتقل من بلد إلى بلد مع خمسة من أهل « جيلايك » ثم انتهى آخر أمره إلى بلد رأى به مركباً راسياً من مراكب وطنه ، فعاد على ظهرها .

انبأنى بطرس بهذا كله عن روفائيل ، فشكرته على أن أتاح لى فرصة التحدث إلى هذا الرجل ، والتفت إلى روفائيل وحييته فرد التحية ، وأخذنا فى حديث أوّلى كهذا الذى يبدأ به الناس عادة صداقة

(١) « امريجو » هو مكتشف أمريكا بعد كولمبس ، وباسمه سميت القارة الجديدة .

جديده ، ودعوته إلى دارى وهناك جلست وإياه على مصطبة فى حديقتى غطاها الحشيش الأخضر ، ثم بدأنا الحديث .

حدثنا أنه حين تخلف فى أرض « جيلايك » بعد أن غادره « أمريجو فسبوتش » لم يجد عسراً فى مخالطة النـــاس ومعاشرتهم لأنه استطاع أن يكسب قلوبهم بطلاوة حديثهفعاش بينهم فى ألفه ومحبة ، وأحبه رجل ذو منزلة عالية — نسيت اسمه وبلده — فأمر أن تكون نفقات عيشه وسائر رفقائه من حسابه ، وزوده برجل يهديه إلى الطريق الصحيح أثناء رحلته ، ويقدمه إلى أمراء البلدان التى يمرون بها ليهيئ له حسن القبول .

وبعد رحلة استغرقت أياماً جاءإلىّ مجموعة من المدن تسكنها شعوب غنية سعيدة محكومة بقوانين لايجد النقد إليها سبيلا .. وقد عبر فى طريقه إلى تلك المدن صحراوات فسيحة مترامية الأطراف تكاد أرضها تلتهب بحرارة الشمس التى لا تحول ولا تزول ،فكل ما فيها مخيف مفزع كريه بغيض ، وكل ماتقع عليه العين بها ناب ممقوت ، ولا يسكنها سوى صنوف الحيوان المفترس والزواحف الفاتكة وأقوام من الأناسى لايقلون وحشية عن الحيوان والأفاعى .. فاذا ماعبرت ذلك الإقليم المخيف ، أخذ كل شئ يتبـــدل أمام ناظريك ويتغير فالهواء بليل عليل معتدل ، والأرض يكسوها النخيل الأخضر ، والحيوان طيع ذلول ، والناس يقيمون فى المدائن ويحيون حياة نشيطة سعيدة

ولست أستطيع أن أنقل حديث روفائيل بأكمله ، ولكنى سأروى عنه حديثه عن تلك الشعوب التى ألفاها تعيش فى نظام محكم دقيق وتحكمهم مجموعة من القوانين الصالحة القومية لأنى أكثرت من السؤال فى هذا الموضوع لكى ازداد دراية وعلما بتلك الشعوب وحياتها فما أندر أن تصادف شعباً تسوده القوانين الصالحة ولقد علمت من حديث الرجل عن تلك البلاد العجيبة شيئاً كثيراً مما يصح أن نقتبسه فى بلادنا لنمحو شيئاً من أخطائنا .

وهأنذا سأقص عليك ما رواه الرجل عن أخلاق أهل « يوتوبيا » وعاداتهم وقوانينهم .

أخذ روفائيل يتحدث عن قوانين « يوتوبيا » ويقارن بينها وبين قوانين بلادنا فأبدى مهارة عجيبة ودراية واسعة بنظم الحكم ، فسأله بطرس : إنى ليدهشنى ياروفائيل أن تكون على هذا القدر من العلم ولا تلتحق بحاشية الملك[1] إنى لعلى يقين أنك تكون فى بلاط الأمير درة نادرة ، وتعلو فى تقدير الأمير لما يجد فى حديثك عن البلاد العجيبة التى رأيتها من لذة ومتاع ، ولما يفيد من هداية بنصحك الخالص السديد فى إدارة الحكومة ، بما تضع أمام عينيه من أمثلة صالحة .. فأجاب روفائيل بأنه لا يحب أن يستعبده ملك كائناً من كان . فاعترض بطرس قائلا : إن الأمر لا استعباد فيه ، بل ستصيب منصباً رفيعاً ومالا كثيراً وجاها عريضاً تنفع به نفسك وأصدقاءك فأجاب روفائيل : وماذا أصنع بالثروة وأنا استمتع اليوم بحرية أين منها الملوك والأمراء ، أفعل ما أشاء متى أشاء ... فقلت له : أى صديقى روفائيل إنى لأتبين فى وضوح انك لا ترغب فى مال ولاسلطان ، وإنى أحترم رجلا هذا مذهبه أكثر مما أقدر أولئك الذين يتسابقون إلى القوة والجاه . ولكنى أرى مع ذلك أنك تستطيع أن تخدم الوطن وأنت فى منصب رفيع إلى جانب الأمير لتضع فى رأسه الأفكار النبيلة والآراء الفاضلة وما أصلحك لمثل ذاك .

فأجابنى روفائيل : ياسيدى مور .. إنك مخدوع خدعتين ، مخدوع فى قدرتى ومخدوع فى صفات الملوك وأخلاقهم . أما أنا فليس لى ماشاء فضلك أن يعزوه

(١) يلاحظ أن « مور » يقصد نفسه ويريد أن يشرح الأسباب التى حملته على رفض المنصب الذى عرض عليه فى بلاط هنرى الثامن .

إلىّ . وأما الملوك فمعظم عملهم خاص بالحروب — وهذا شئ أمقته وأجهله فى آن معا — فهم بالحروب أكثر شغلا منهم بالسلم وصالح الشعب ، وهم يبذلون جهداً فى محاولة توسيع ملكهم أكثر جداً مما ينفقونه فى محاولة حكم بلادهم حكماً صالحاً ... وأعجب من هـــذا يا صديقى أن النـــاس أنفسهم لا يأبهون للإصلاح فى كثير أوقليل ، ولو بسطت لهم رأيا ناضجا فى إصلاح شئونهم سلقوك بألْسُنِ النقد الحداد .

فسألته : ترى هل مررت ببلدنا فيما مررت ؟ فأجاب أنه فعل ، ومكث به أربعة أشهر أو خمسة عقب الثورة التى قام بها أهل المناطق الغربية فى وجه الملك فقمعت بسفك الدماء وقابل هناك بعض كبار رجال الدولة وتحدث إليهم كثيراً .

وذكر روفائيل أنه عجب أشد العجب حين مر بأرض انجلترا فوجد أن اللص جزاؤه الإعدام [1] وعلق على ذلك قائلا إن ذلك جاوز حد العدل ، فهو عقاب لا يمنع السرقة رغم قسوته . فما من عقوبة تنجح فى منع السرقة وما أشبه الحاكم الذى يقتل الســـارق دون أن يهيئ له العمل أوّلاً بالمدرس الأحمق الذى يضرب تلميذه ولا يعلمه شيئاً .

قال روفائيل إنه تحدث فى ذلك إلى رئيس أساقفة كانتربرى وإلى كبير من كبراء الدولة فأجابه ذو المنصب الرفيع بأن القانون الذى يعترض عليه عادل لا عِوَجَ فيه ، وأن هؤلاء اللصوص فى مكنتهم أن يمتهنوا الصناعات اليدوية أو يشتغلوا بفلاحة الأرض لولا أن الشر ركِّب فى طبعهم ، فقال له روفائيل إن هذا الجواب لا يقنع ولا يسلم من النقد . فدعك من ذوى العاهات الذين أعجزتهم الحرب عن مزاولة صناعاتهم والذين تقدمت بهم السن حتى لم يعد فى مقدورهم أن يتخذوا لأنفسهم مهنة أخرى . دعك من هؤلاء وفكر فى الأمور التى تجرى تحت بصرك كل يوم ، فانظر إلى هؤلاء السادة المالكين الذين لا يكفيهم أن يعيشوا بأنفسهم عيش البطالة بما يفرضونه على مستأجرى أرضهم من عالى الأجور ، فتراهم يحيطون أنفسهم بحاشية من المتعطلين الذين لا يتعلمون صنعة يكسبون بها عيشهم ، حتى إذا ما مات سيـــدهم أو أصابهم المرض شردوا لأن السادة يؤثرون الإنفاق على متعطل على الانفاق فى سبيل المرضى . فأى سبيل أمام هؤلاء غير السرقة ؟ فلا هم صالحون أن يكونوا فى حاشيات السادة الأغنياء ، ولا هم بقادرين أن يفلحوا الأرض ويأكلوا من ثمرها لأنهم نشأوا نشأة ناعمة لا تعرف هذه الخشونة الغليظة فى العمل . . . ثم انظر يا صاحبى إلى الأشراف ورجال الدين كيف يبلغ بهم الجشع فى كسب المال أن يحولوا المزارع إلى مراع لأن الرعى أدر للربح ، فيشردون بذلك ألوف المزارعين رجالا ونساء وشيوخاً وأطفالا ، فيضربون فى الأرض يمدون أيديهم طلباً لإحسان المحسنين ، ولا تكتفى الحكومة بهذا فتطوح بهم فى غيابات السجون لأنهم يسألون الصدقة ولا يعملون ... ألا إن جشع الأقلية الغنية قد جر الخراب على البلاد : فتبَطُّلٌ وتَسَولٌ وشقاءٌ وبؤسٌ فى ناحية ، وترفٌ وعربدة وخمر ومقامرة وعهر فى ناحية أخرى ..

لن يكون قتل اللصوص عادلاً إلا إذا هيأنا لهم عملا بأن نخلص البلاد من بلاء الأغنياء المخيف ، فلا نسمح لهم بطرد المزارعين من أراضيهم حتى نفسح فى ميدان العمل الشريف أمام من عضّهم الفقر فاضطروا إلى التسول أو السرقة .

فسأل الرئيس الدينى الذى كان يستمع إلى حديثه : إن كنت يا سيدى روفائيل لا ترى قتل اللص عدلا ، فماذا تقترح للسرقة من عقاب ؟ فأجاب روفائيل : يا سيدى لست أظن من الحق والعدل أن نزهق النفوس البشرية من أجل إزهاق المال . ورأيى

(١) ينقد مور القانون الانجليزى إذ ذاك .

أن خيرات الأرض كلها لا تساوى حياة إنسان واحد . ولقد نهانا الله عن قتل الإنسان ، فكيف نتعجل فنزهق حياة رجل لأنه سرق حفنة من المال ؟ إن الخطأ فى التفكير بَيِّن واضح حين نقول إن اللص والقاتل يجب أن تنزل بهما عقوبة واحدة . أليس هذا يشجع اللص على أن يقتل صاحب المال الذى يريد أن يسرقه ما دام قتله لا يزيد من جريمته ؟ بل يفسح أمامه الأمل فى النجاة لأنه سيخرس اللسان الذى قد يفضح جريمته ؟ إننا يا سيدى نحاول أن نتعقب اللصوص لنتناولهم بالتأديب فنخلق بذلك القاتلين .

لم يكد يصل روفائيل من روايته إلى هذا الحد حتى قال له مور : إن ذلك ليزيدنى إلحاحاً فى أن تلتحق ببلاط الأمير لتفيد أمتك بسديد رأيك . فإذا كان أفلاطون يعتقد ألاّ رجاء فى الإصلاح إلا إذا كان الفلاسفة حكاماً ، أو إذا درس الحكام الفلسفة ، فما أبعد الأمم عن سعادتها أن أجْفَلَ الفلاسفة عن تسديد خطى الملوك بنصحهم الثمين .

فأجاب روفائيل : لست أظن يا سيدى مور أن الفلاسفة ستبلغ بهم القسوة وغلظة القلب هذا الحد البعيد ، بل إن الفلاسفة ليسرهم أن يقدموا لأمتهم هذا الصنيع . بل همْ قدموه فعلا بما نشروا من الكتب لو أن آذان الملوك والأمراء تصغى للنصح الجميل . إن أفلاطون يا صاحبى قد تنبأ بأن الملوك إذا لم يفسحوا صدورهم لدراسة الفلسفة فلن تقبل أذهانهم على نصائح الفلاسفة ، لأنهم سيكونون قد تأثروا بالآراء الفاسدة . وذلك ما برهن على صحته أفلاطون بنفسه حين ذهب يعلم الملك ديونيس ... إنى إذا قدمت للملك نصائحى وحاولت أن أقتلع من رأسه أسباب الشر والسوء فإما أن يكون جزائى الطرد أو السخرية .

افرض مثلا أن ملك فرنسا طلب المشورة من رجاله فيما يتصل بحربه مع ايطاليا فأشار عليه مشيروه بأن يحارب ليوسع من أملاكه ، ثم تقدمتُ أنا إليه بالنصح ألا يدخل الحرب لأن فرنسا وحدها أكبر جداً من أن يملكها ويحسن حكمها ملك واحد ، ثم أخذت أشرح له طرائق أهل « يوتوبيا » فى الحكم ليحذو حذوها ، ألا أكون بذلك موضعاً للسخرية والضحك ؟

فقد حدث مرة أن أهل اليوتوبيا اشتبكوا فى قتال مع بلد آخر ، وكتب لهم النصر وظفروا بذلك البلد لملكهم ، ولكنهم تبينوا فيما بعد أن الاحتفاظ بهذا البلد الجديد فى حوزتهم يكلفهم حرباً متصلة لاتنقطع : يقمعون ثورته مرة ويردون عنه المهاجمين مرة أخرى فلم يترددوا فى التنازل عنه ، إذ رأوا أن من الخير لهم أن ينصرف ملكهم إلى حكم بلدهم وكفى ليستمتعوا جميعاً بالسعادة وراحة البال .

هبنى يا صديقى قلت لملك فرنسا نصيحة كهذه ، وأشرت عليه بأن هذه الأهبة للحرب ستحدث القلاقل فى أمم كثيرة وسينفق فى سبيلها المال ويهلك الرجال ؛ وان ذلك الاضطراب كله سينتهى بلا شئ ولن يعود على أحد بطائل وأنه خير له أن يقنع بفرنسا ويكفيه فخراً أن يوفر لشعبها السعادة والثروة والهدوء ، فلا ينبغى أن يتدخل فى شئون غيره من الأمم لأن ما يملكه فوق مايكفيه ... أقول لو أنى تقدمت بمثل هذا النصح إلى ملك فرنسا ، فكيف تراه يقع من نفسه ياسيدى مور ؟

فقلت : ما أحسبه شاكراً لك هذا النصح .

فقال : هب أميراً أخذ يفكر ويستشير ذوى الرأى فى ملء خزانته بالمال ، فينصحه مشير أن يرفع قيمة النقد إذا كان عليه أن يدفع مالا ، وأن يخفض قيمة النقد إذا كان على الناس أن يدفعوا له مالا ، وبهذا يستطيع الملك أن يدفع قدراً ضئيلا من المال فيسدد به دينا عظيما ، وأن ينال قدراً عظيما من المال حين يكون من حقه قليل منه .. أو إذا نصَحَ

له ناصـــح بأن يزعم باطلا أمام الشعب إنه يعتزم محاربة الأعداء ، ويأخذ فى جمع الضرائب تبعاً لذلك حتّى إذا ما حصل مبلغاً جسيما ، أعلن فى شعبه أنه آثر الصلح لأنه يحب شعبه ولا يرضى له سفك الدماء أو إذا أشار مستشار بأن يفرض الملك غرامات مالية على من يعتدى على هذا القانون أو ذاك من القوانين التى تقادم عهدها حتّى نسيها الناس . وبذلك يجمع مالا طائلا من ظلم ظاهره العدل الشريف .

أقول لو أراد الملك أن يجمع لنفسه المال فأشار عليه المشيرون أن يلجأ إلى تلك الوسائل وأمثالها ، بحجة أن بقاء الثروة فى أيدى الشعب يجعله صعب القيادة نزاعاً للثورة ، فمن الخير أن تسلب أمواله على هذا النحو حتّى يخرس الفقر ألسنة الثائرين ؛ فماذا عساى أن أقول للملك بعد هذا ؟ أقول إن هذه النصائح لا تشرف الملك الذى تتوقف سلامته ومكانته على ثروة شعبه أكثر مما تتوقفان على ثروته الشخصية ؟ أقول إن الشعب يختار الملك ليحكم فى صالح الشعب نفسه لا فى صالح الملك ، وأنه يختاره ملكاً لينفق عمره فى تهيئة العيش الرغيد الهادئ للجميع دون أن يعرض الناس للضرر والخطر ولذا وجب على الملك أن يفكر فى ثروة شعبه أكثر مما يفكر فى ثروته هو ، كما أن وظيفة الراعى — من حيث هو راع — أن يطعم الغنم قبل أن يطعم نفسه ؟

من ذا تحدثه نفسه بالثورة إلا الساخط على حالته الراهنة ؟ من ذا يسعى إلى تعكير الصفو إلا من لا يملك شيئاً يخشى أن يفقده ؟ .. إن الشعب إذا ازدرى مليكه ولم يعد ينظر إليه نظرة الاحترام والتقدير بحيث يعجز الملك عن حفظ الأمن إلا بالسبل الباطلة والضرائب الظالمة فخير له أن يغادر عرش الملك ، لأنه إن أصر على البقاء فسيكون ملكاً بغير جلال الملك .. إن الملك لا يشرفه أن يبسط سلطانه على شعب من المتسولين بل فخاره أن يحكم قوماً أغنياء . وهذا ما قاله أحد الملوك القدامى : خير لى أن أحكم شعباً غنياً من أن أكون غنياً .. ليست وظيفة الحاكم أن يعيش فى بذخ وبحبوحة فى شعب يتضور جوعاً ويئن من الألم ، ولكنها وظيفة السجان .

إن الملك الذى لا يقوى على إصلاح شعبه إلا إذا سلبهم مالهم يكون كالطبيب العاجز الذى لا يستطيع أن يعالج علة فى مريضه إلا إذا سبب له علة أخرى . ومن هذا شأنه من الملوك يجب أن يسلم بأن صناعة الحكم ليست فى مقدوره ... أما الملك الصالح فهو من احتقر اللذائذ الدنيئة وتخلص من كبريائه وحاول ألا يوقع الأذى بأحد من شعبه . وهو الذى يمنع أسباب الفوضى واعتداء الأفراد بعضهم على بعض بما يضع لهم من دقيق النظام ، لا بأن يزيد أسباب الاعتداء ثم ينزل بالمعتدين العقاب ... لو تقدمت إلى الملك بهذه النصائح ، ألا يشيح عنى بوجهه ، ولا يستقبل حديثى إلا بإذن صماء ؟

فأجبْته أن نعم ، ثم أضفت أنه ما ينبغى أن يصارح الملوك بكل قول صحيح ، فلكل مقام مقال . ولكن إن كان عسيراً على الحكيم أن يقتلع من رءوس الملوك أخطاءها ، فليس ذلك بمبرر له أن يهمل صالح الدولة . أفتترك السفينة فى العاصفة الهوجاء لأنك لا تستطيع أن تسيطر على الريح ؟ وقلت له إن واجبك يا صاحبى ألا تفجأ الملوك بكلام شاذ غريب لم تألفه مسامعهم ، بل شأنك أن تعالج الأمر فى مهارة وكياسة حتّى تبلغ غايتك ، وما لا تستطيع أن تصلحه كل الإصلاح فقَوِّمْ عوَجَه ما وجدتَ إلى ذلك سبيلا حتّى لا يكون سيئاً كل السوء لأن الأشياء لا تطيب ولا تجود إلى أقصى غايات الطيب والجودة إلا أن طاب الناس أجمعون وذلك ما لن يكون إلا بعد حين طويل من الدهر .

فاعترضنى روفائيل قائلا : إذن فلن أغير شيئاً مما هو كائن ، وما دمت أعيش بين قوم مجانين فلأكن

مجنوناً مثلهم . وإلا فماذا أنا صانع ، أقول الحق فأصادف آذاناً صماء ، أم أقول الباطل وأنا عليم ببطلانه ؟ لا ، لن أقول باطلا عن عمد ما حييت . وأما الحق فسينبو على أسماعهم لأنهم لم يألفوه ، فلو صارحت الناس بما قاله أفلاطون فى تنظيم الدولة أو بما يسود يوتوبيا من قوانين لهالهم أن يعلموا أن أفلاطون وأهل يوتوبيا يأخذون بمبدأ الاشتراكية ولا يقرون هذه الملكية الفردية التى تقوم بيننا .

إنك لتنصحنى يا سيدى مور أن أراوغ فى بسط آرائى للأمير الحاكم فلا أواجهه بالحقيقة عارية مرة ، وذلك يذكرنى بشئ وهو أن آراء المسيح على حقيقتها بعيدة كل البعد عن أفهام الناس ، بل هى أغرب عليهم من آراء أهل يوتوبيا ، فلجأ القساوسة إلى سياسة عجيبة ، وهى أن يحوروا ويشذبوا من آراء المسيح حتى تقرب من أفكار الناس فلا تبدو لهم عجباً . أتريدنى على انتهاج هذا السبيل فى إعلان آرائى الجديدة ؟ إنى إن فعلت ما أفاد الناس شيئاً ، لأنى إما تاركهم فى غيهم يعمهون ، أو دافعٌ بهم إلى ضلال فوق ضلالهم .

إذا رضيت أن أكون ناصحاً للملك فإما أن أقول رأياً يخالف رأيه ، وهذا يساوى ألا أقول شيئاً لأنه لن يستمع إلى قولى ، وإما أن أقول ما يتفق مع رأيه وهـذا يشجعه على ما هو ماضٍ فيه من جنون .

خذها كلمة يا سيدى مور ، ما دامت الملكية الفردية قائمة فلا رجاء فى إصلاح ، إلا إذا كان رأيك أن العدل يستقيم ميزانه إذا وضعت الأشياء فى أيدى الأشرار أو إذا قسمت الثروة بين نفر قليل من الناس وعاش الباقون فى فاقة وشقاء .

إن أهل يوتوبيا يأخذون بمبدأ الاشتراكية ، ولذا ترى كل إنسان هنالك مسدود الحاجات ، بل تغمره وفرة من الانتاج . . فأنا أوافق أفلاطون فيما ذهب إليه من اشتراكية ولست أعجب حين أعلم برفضه أن يسن الشرائع لقوم لا يستمعون إلى نصحه فى قسمة الثروة بالتساوى بين الجميع . فقد أدرك ذلك الفيلسوف العظيم ألا سبيل إلى سعادة المجتمع إلا أن تسود المساواة بين الأفراد فى كل شئ ، وهذه المساواة المطلقة مستحيلة ما بقيت الملكية الخاصة قائمة . فاذا طفق كل فرد يسعى جهده فى تحصيل ما يمكن تحصيله من الثروة كانت النتيجة المحتومة لذلك أن تنحصر الثروة فى أيدى طائفة قليلة وأن يظل الباقون — وهم الكثرة الغالبة — فى فقر وحاجة . مع أن هذه الكثرة فى معظم الحالات أحق بالتمتع بالمال من أولئك الأغنياء ، لأن الأغنياء كثيراً ما يستولى عليهم الجشع فى جمع المال دون أن يؤدوا عملا يفيد أمتهم ، أما الفقراء فهم الذين يعيشون عيشة البساطة ويفيدون أمتهم بما يؤدونه كل يوم من الأعمال أكثر مما يفيدون أنفسهم .. فيقينى الذى لا أشك فيه هو أننا لن نبلغ الكمال فى توزيع الثروة إلا إذا حطمنا قوائم الملكية الخاصة .

ما دامت الملكيـــة الفردية قائمة فسيبقى الفقر بعبئه الثقيل .

نعم قد تخفّ وطأة شره ببعض الشرائع الحكيمة كأن يُضْرَبَ حدٌّ أقصى لما يجوز أن يملكه الفرد أو لما يجوز أن يحوزه الملك من الأرض والسلطان ، وأن يحرم توزيع المناصب بالرشوة والهدايا لأن ذلك يجعل مناصب الدولة فى مقـــدور الأغنياء وحدهم مع أن الحكماء من ذوى العقول الراجحة هم أحق بها ، أقول إنه قد تخفّ وطأة الشر بمثل هذه الشرائع ولكن البلاء لا يزول ولا يقتلع من جذوره إلا أن أتينا على الملكية الخاصة فمحوناها محواً من الوجود .

فاعترضت روفائيل قائلا : ولكن اشتراكية الأشياء بين الناس لا تحفز أحداً إلى الجد فى العمل ،

وبذلك يكتب عليهم جميعاً أن يعيشوا عيش الفاقة فينضب معين الإنتاج بقلة العمل .

فأجابني : لست أعجب أن يكون هذا رأيك . فأنت تتصور الموضوع تصوراً باطلا فلو رأيت معي أهل يوتوبيا وشهدت حياتهم وما يسودها من قوانين — فقد عشت بين ظهرانيهم خمسة أعوام وكنت أوثر البقاء لولا أنني طمعت أن أعود لأنشر بين الناس هنا أنباء ذلك العالم المجهول — أقول لو كنت معي يا صديقي مور لأيقنت أن ذلك هو نظام الحياة الكامل وأن لا نظام سواه .

ومن حسناتهم أنهم إذا علموا شيئاً جديداً مفيداً ممن تطوح به الأقدار كما طوحت بي إلى بلادهم ، فإنهم لا يترددون لحظة فى الأخذ به وتطبيقه ما دام صالحاً نافعاً . أما نحن فوا أسفاه .. نسمع بنظام أحسن من نظامنا فلا نأبه له . ولعل ذلك الفارق هو وحده الذى يجعل أهل يوتوبيا — فى رأيي — أصلح منا للحياة والبقاء ، وإن لم نكن أقل منهم فى الثروة والذكاء . فقلت لروفائيل : إذا كان الأمر كذلك فأتوسل إليك أن تصف لى تلك البلاد . ولا توجز الوصف بل قل فى إطناب لأعلم كثيراً عن أرضهم وأنهارهم ومدنهم وأخلاقهم وقوانينهم ونظمهم وكل ما تحب أن تنقل عنهم من جوانب الحياة وما أحسبك باخلا علينا بهذا .

فقال : بل ليس أحب إلىّ من ذلك ، فالأمر فى ذهنى بَيِّنٌ واضح ولكنه يقتضى بعض أوقات الفراغ لروايته .

قلت : لنتناول الآن طعام غذائنا ولنرجئ الحديث إلى وقت آخر .

وكان أن فرغنا من الطعام وعدنا إلى الحديقة حيث كنا ، فجلسنا على المصطبة المعشوشبة ، وآثرت ألا يدنو منا أحد من الخدم حتى لا يضطرب حبل الحديث . وجلسنا ثلاثتنا : أنا وصديقاى بطرس وروفائيل ، وصَمَتَ روفائيل قليلا وأرهفنا له الآذان ، فشرع يقول :

الكتاب الثانى

يوتوبيا جزيرة يبلغ عرضها فى وسطها — وهو أعرض أجزائها — مائتى ميل : ثم ينثنى طرفاها بحيث تصبح الجزيرة فى شكل هلال وليد ، وينفذ البحر بين طرفيه اللذين يبعد أحدهما عن الآخر أحد عشر ميلا أو ما يقرب من ذلك .

وتنهض فى وسط الجزيرة صخرة عالية أقيم عليها برج حصين تحرسه حامية من الرجال وقد نتأت صخور تحت سطح البحر بقرب الشاطئ بحيث يستحيل على القادم الغريب أن يسلك بسفينته سبيلا سويا إلا أن يهديه دليل من أهالى الجزيرة إلى الميناء الذى يقصد إليه وهذه الصخور الناتئة كفيلة وحدها أن تسحق الأسطول المهاجم كائناً ما كان ... هذا فى البحر ، وأما فى البر فقد شيد حاجز منيع على حافة الجزيرة ، أقامت بعضه الطبيعة وتممه الإنسان ، فيكفى عدد قليل من الجند لحماية الجزيرة كلها من هجمة الأعداء

وفى جزيرة يوتوبيا أربع وخمسون مدينة كبيرة جميلة تتكلم كلها بلسان واحد ويلبس الأهلون جميعاً طرازاً واحداً من اللباس ، ولهم جميعاً خلق واحد ، وتسود المدائن كلها نظم واحدة وقوانين بعينها ولا تبعد مدينة عن مدينة أكثر من رحلة يوم واحد مشيا على الأقدام ، وعلى كل مدينة أن تختار من بين أبنائها شيوخاً ثلاثة فيجتمع شيوخ الجزيرة كلها معاً للتشاور فى شئون الدولة .

والمدينة تنقسم إلى أسَر لاينبغى أن تقل الواحدة منها عن أربعين شخصاً يخضعون جميعاً للرجل

وزوجته اللذين لابد أن يكونا عاقلين حكيمين تقدمت بهما السن ، وعلى كل ثلاثين أسرة يقوم رئيس أو حاكم . وتشترط الدولة على كل أسرة أن ترسل كل عام عشرين من أبنائها إلى مزارع الريف حيث يقضون الحول فى فلاحة الأرض ، حتى إذا ما مهر الجميع فى الزراعة كان لكل واحد الحق فى البقاء فى الريف إن أراد .

أما واجب المزارعين فهو حرث الأرض وزرعها وتربية الماشية وقطع الأخشاب وإرسالها إلى المدينة ، وهم يربون قليلا من الجياد الحوشية لتدريب الشبان على الفروسية وركوب الخيل .

وهم لا يزرعون إلا قمحاً لخبزهم ، وأما شرابهم فنبيذ العنب أو عصير التفاح والكمثرى أو الماء القراح . ولا بد أن يزرعوا مايزيد عن حاجة المدائن جميعاً ليصدّروا القدر الزائد إلى الأمم المجاورة .

والمدن كلها متشابهة بحيث يكفيك أن تعرف واحدة منها لتعرفها كلها ، وسأصف لكم إحداها وتسمى « أمورت » لأنها مقر مجلس الشورى وتعترف لها بقية المدائن بالرئاسة .

تقع أمورت فى حضن تل وطئ ويتخللها نهر تصب فيه نهيرات كثيرة ، وأهلها يحافظون على منابع هذه الأنهار فيقيمون حولها الأسوار حتى لا يمنعها عنهم عدو أو يصيبها بأذى . وقد أحاطوا المدينة بسور من الصخر عال كثيف ، واحتفروا حولها خندقاً عميقاً تحفه الأشجار والأشواك .

وأما المنازل فقد تلاصقت فى فخامة وجمال . تمتد بينها طرق لا يقل عرض الواحد منها عن عشرين قدماً ، وزرعت الحدائق الغناء خلف الدور ، ولكل منزل بابان أحدهما يطل على الطرق والآخر يفتح فى الحديقة الخلفية وهى أبواب يسيرة الفتح والإغلاق ولا يجوز لساكن الدار أن يغلقها بالأقفال والدرابيس حتى يتيسر لمن شاء أن يمر خلالها . ولِمَ يغلق صاحب الدار أبوابه وليس فى الدار ما يملكه ملكاً شخصياً . هذا إلى أن أهل المدينة يتبادلون الدور حيناً بعد حين ... وتدب المنافسة بين سكان الطرق المختلفة ، ولذا فهم لا يدخرون وسعاً فى تجميل الطرق وتنسيقها حتى تبدو بهجة للناظرين . ولعل أجمل ما يسترعى النظر فى المدينة ، حدائقها التى يراعى فى زرعها الجمال والإثمار فى آن معاً وأظن أن مؤسس المدينة كان قد عنى بالحدائق أول ما عنى .

رؤساء المدينة

تختار كل ثلاثين أسرة ممثلا لها ، ثم يختار كل ثلاثين ممثلا من هؤلاء رئيساً . على أن يشترك الممثلون جميعاً فى انتخاب أمير البلاد الذى يظل فى منصب الحكم ما بقى حياً ، إلا إذا ارتكب من الخيانة ما يستحق العزل من أجله .

وإن نشأت خصومة بين الأفراد نظر فى أمرها قاضيان من هؤلاء الرؤساء . أما ما يتعلق بشئون الدولة كلها فلا بد أن يعرض على مجلس الشورى بأجمعه على ألا ينفذ منه شئ إلا بعد مناقشته فى المجلس ثلاثة أيام . ومن يناقش فى أمور الدولة خارج مجلس الشورى يحكم عليه بالاعدام ، وهم إنما أرادوا بهذا القانون ألا يتآمر الأعضاء خارج المجلس مع الأمير على انتهاج خطة يدبرونها .

ولا يبيح قانون مجلس الشورى أن يناقش موضوع إلا إذا سبق عرضه فى جلسة سابقة ولا يجوز البتة أن يبدأ عضو من فوره فى بحث موضوع لم يسبق عرضه فى جلسة سابقة ليتقوا بذلك شر أن يقول العضو كل سانحة تمر بذهنه ويأخذ فى الدفاع عنها بغير روية ولا تفكير .

الزراعة صناعة محتومة على الجميع رجالا كانوا أو نساء ، فهم يمارسونها منذ الصغر فيلقنون مبادئها العلمية فى المدرسة ويزاولون شئونها العملية فى مزرعة مجاورة لمكان إقامتهم .

ثم لكل فرد فى الدولة أن يختار إلى جانب الزراعة صناعة أخرى يتعلمها من وجهيها العلمى والعملى كصناعة الأقمشة أو البناء أو الحدادة أو النجارة . ه ويفرض قانون يوتوبيا أن يلبس الرجال جميعاً لبساً لا يختلف فيه رجل عن رجل ، وأن يكون للنساء — المتزوجات رداء واحد كذلك ، ولغير المتزوجات منهن رداء آخر ، وقد روعى فى الحلة المقررة أن تكون جميلة سهلة لاتعوق حركة الجسم ، وأن تصلح للصيف والشتاء معاً ، وعلى كل أسرة بحكم القانون أن تنسج ملابسها بنفسها .

أقول إن كل فرد فى يوتوبيا لابد أن يتعلم صفة يختارها فوق الزراعة ، على أن يقوم النساء بصفة عامة بالصناعات اليسيرة نوعاً كالغزل والنسج وأن يقوم الرجال بالشاق من الأعمال كالبناء وما إليه . . على أن العرف السائد فى معظم الأسر أن يأخذ الطفل صناعة أبيه ، فإن حدث أن طفلا نفر من صناعة أبيه تولت الدولة نقله إلى أسرة أخرى يشتغل ربها بالصناعة التى اختارها ذلك الطفل . فالزراعة وصناعة أخرى محتومتان على كل فرد بغير استثناء ، ولكل فرد بعــد ذلك أن يختار ما يشاء من الصناعات فى أوقات الفراغ .

فإن كان واجب الدولة أن تكلف كل فرد بها بعمل يؤديه ، فواجبها كذلك ألا تسمح بأن يجبر فرد على العمل من الصباح إلى المساء كأنه حيوان أعجم ، فلا ينبغى أن يزيد العمل كل يوم على ست ساعات ، ثلاث منها قبل الظهر ثم يؤذن للعمال بساعتين للغذاء والراحة ، ثم ينجزون بقية عملهم فى ثلاث الساعات الباقية ويتناولون بعدها عشاءهم ، حتى إذا ما كانت الساعة الثامنة من المساء انصرف الجميع إلى المخادع حيث ينامون ثمانى ساعات

ومن حق الفرد أن يتصرف فى وقت فراغه كما يريد على ألا يتجه فى ذلك إلى الرذيلة وسوء السلوك . والدولة تنظم محاضرات تلقى فى الصباح من كل يوم ليستمع إليها من أراد أما بعد العشاء فهم يخصصون ساعة للعب والسمر ، ينفقونها فى حديقة الدار إن كان الصيف . وفى قاعة داخل الدار إن أقبل الشتاء . ولكنهم لا يبيحون ألعاب النرد وما يشابهها ويؤثرون ألعاباً تشبه الشطرنج .

ولقد يخيل إليك أن ست ساعات لا تكفى لينتج العاملون محصولا كافياً ، فلا يغيبنَّ عن ذهنك أن فى الأمم الأخرى شطراً عظيماً جداً متعطلا لا عمل له ، فلا عمل للنساء وهن النصف من كل أمة ، وحتى لو عمل النساء فى بلد وجدتهن يملأن فى ذلك مكان الرجال .

ثم أضف إلى ذلك رجال الدين والسادة الأغنياء الذين تسمونهم أشرافاً ونبلاء ، فضلا عمن يخدمون هؤلاء الأشراف . زد على هؤلاء وأولئك ألوف المتسولين الذين يسترون تعطلهم بستار المرض . . فاحذف هذا العدد الجسيم من أية أمة شئت وحدثنى كم يبقى بعد من الرجال العاملين ؟ هم قليلون — أقل جداً مما قد تصور لنفسك — فإن عملوا ساعات كثيرة كل يوم فلن ينتجوا ما ينتج أهل يوتوبيا فى ست ساعات .

ثم سائل نفسك كم من هذه الفئة القليلة العاملة فى بلادنا يعمل عملا مفيداً . إنهم أقل من القليل ، لأنه حيث يسود المال تشيع أعمال تافهة لا خير فيها لتشبع الملاذ الدنيئة التى يسعى إليها الأغنياء . . أما إذا

عمل كل فرد عملا مفيداً ، إذن لألفيتهم ينتجون فى زمن قليل ما يزيد على حاجة الجميع .

وفضلا عن ذلك كله فأهل يوتوبيا يوفرون على أنفسهم كثيراً من العمل بفضل المساواة التى يفرضونها بين الناس . فليس لأحد منزلان أو أكثر كما هى الحال بيننا . وبذلك يدخر البناءون كثيراً من جهدهم الضائع فى هذه البلاد ، ولا يجوز للرجل هناك أن يستهلك أكثر من جلباب واحد كل عامين ، فأين هذا مما تراه حولك من تصرفات المترفين الأغنياء الذين لا يكفى الواحد منهم عشر حلل فى العام الواحد ؟

وقد تسألنى : ومن ذا يقوم فى أرض يوتوبيا بالأعمال الشاقة العسيرة كرصف الطرق وما إليها والجواب أن ذلك متروك للمسجونين من المجرمين ، فإن بقى شىء أعلنت الدولة أن من يقبل على هذا العمل فله أن يستمتع بوقت فراغ أطول مما يستمتع به سائر الأفراد وبذلك تغرى قوماً باختيار هذه الأعمال ، لأن حكومة يوتوبيا أخذت على نفسها ألا ترغم أحداً على عمل من الأعمال .

اتصال الأفراد

قلنا إن مجتمع اليوتوبيا يتألف من أسر وأن رأس الأسرة هو أكبر الذكور سناً ، فإن خرف ولى مكانه من يتلونه فى السن .

وتشترط حكومة يوتوبيا ألا تزيد الأسرة ولا تنقص على حد أقصى وحد أدنى تفرضهما الدولة فرضاً ، فإن زادت أسرة على العدد المفروض أضيفت الزيادة إلى أسرة قل عدد أفرادها . فإن زادت أسر المدينة كلها أخذت الزيادة لتكمل النقص فى مدينة أخرى . وإن زادت المدن كلها أخذ العدد الزائد من كل مدينة ليجتمعوا فى مدينة جديدة تبنى لهم فى أرض مهملة .

وفى كل مدينة أربعة أحياء « أقسام » لكل قسم سوق خاصة به تضع فيه كل أسرة ما تنتجه ، فيذهب أرباب الأسر ليأخذ كل منهم ما تحتاجه أسرته دون أن يطالب بثمن يدفعه أو ضريبة يؤديها . . وفيم المال والضريبة ؟ أليس المحصول الناتج أكثر مما تقتضيه حاجة الناس ؟ إذن فليأخذ كل منهم ما يريد ، ولا محل للخوف من طمع يغرى الناس بأخذ ما يزيد على حاجتهم لأن كل فرد يوقن يقيناً لا شك فيه أنه لن يتعرض يوماً للحاجة والفاقة ، فما الذى يغريه بالطمع؟ إن صنوف الحيوان قد تخشى الحاجة والجوع فتكدس من القوت ما لا حاجة لها به فى وقتها الراهن، ويضيف الإنسان إلى خوفه من الجوع زهوه وكبرياءه بكثرة ما تملكه يداه . ولكن أرض يوتوبيا لا تعرف معنى الحاجة لكثرة إنتاجها بسبب اشتغال أهلها جميعاً بالإنتاج ولا تعرف معنى الزهو بكثرة الأملاك لأنها فرضت بين الناس المساواة فى كل شىء .

وإذا ما حان موعد الطعام نفخ فى صور ليخف الناس إلى قاعات فسيحة تسع أفراد القسم جميعاً حيث يأكلون معاً طعاماً واحداً ، أعده طهاة شعبيون . ويجوز لمن يريد أن يحتجز لنفسه ما يريد من الطعام ليأكله فى داره على حدة . ومن تقاليدهم أن يُحْجَزَ أولا طعام المرضى ليرسل لهم فى مستشفياتهم ، وطعام الغرباء الذين قد يزورون بلدهم حينا بعد حين. وتبدأ كل وجبة بقراءة شىء مما يحث على الفضيلة . ولرؤساء الأسر الحق الأول فى الحديث على الموائد ليستمع إلى حديثهم سائر الأفراد ، على أن واجب هؤلاء الرؤساء أن يستحثوا الشبان على الحديث ليعودوهم الجرأة وحسن الكلام .

السفر

على من يريد السفر إلى بلد غير بلده أن يستأذن الدولة فى ذلك ، لتسمح له بالأمد الذى يجوز له أن

يقضيه فى رحلته ، وليس هناك مايدعو المسافر إلى أن يصطحب زاداً أو متاعاً ، فأينما حل فهو بين أهله وعشيرته على شرط ألا يمكث بغير عمل فى مكان ما أكثر من يوم واحد ، فإن أراد البقاء أكثر من ذلك كان حتما عليه أن يزاول مهنته على الفور . فإن زاد الإنتاج فى مدينة ونقص فى مدينة أخرى . سد النقص هنا بالزيادة هناك . وإن كان فى الجزيرة كلها زيادة فى المحصول ، أرسلت الزيادة إلى الأقطار المجاورة لتوزع على الفقراء .

وأهل يوتوبيا لا يحبون الذهب ولايسعون إليه ، وهم يقومونه بقيمته فى الصناعة فلا يجدونه مساويا لقيمة الحديد . إنهم لا يدرون لماذا تخلع الأمم على الذهب والفضة قيمة ليست لها بحكم طبيعتهما ، ويرون أن الطبيعة أم رءوم ، بسطت كفها فيما يفيد فزودتنا بما لا ينفد من هواء وماء وأرض ، وقبضت كفها فى التوافه التى لاتنفع ودستها فى باطن الأرض كما فعلت بالذهب والفضة .

ولقد خشى أهل يوتوبيا أن ينخدع بعض الناس ببريق الذهب فيأخذون فى جمعه وتحصيله فقرروا أن تصاغ منه قيود المجرمين وأغلال المساجين ، فعقاب هذه الجريمة قرط من ذهب يعلق بالأذن ، وعقاب تلك الجريمة حلقة من ذهب يخزم بها أنف المجرم ، أو عقد يطوق به عنقه أو سوار يدور حول معصمه .

بهذا أنزلوا من قدر الذهب والفضة حتى أصبحا علامة التحقير وموضع السخرية والازدراء ، وأما سائر الجواهر الكريمة فشأنهم فيها أن يحلى بها الأطفال حتى إذا ماشب هؤلاء عن الطوق ألقوا بها كما يلقى أطفالنا بلعبهم ، ويأنفون اللعب بها حتى يثبتوا أنهم قد تركوا مرحلة الطفولة ؛

ولقد حدث ذات مرة أن بعثت بعض الدول الأجنبية بسفرائها إلى أرض يوتوبيا ، فرأيت بعينى رأسى كيف استقبلهم الناس هناك . . . جاء السفراء مثقلين بأحمال من الذهب فى أعناقهم وعلى صدورهم ظناً منهم أن ذلك يرفع منزلتهم ومنزلة أممهم فى أعين الشعب ، فلشد ما دهشوا حين ألفوا الذهب هناك سمة المجرمين وشارة الأطفال ، فما لبثوا أن ألقوه حتى لا يكونوا من الناس موضع السخرية ... وقد سمعت طفلا وقف إلى جانب أمه أثناء مرور موكب السفراء يصيح قائلا : — انظرى يا أماه كم بلغ هذا الرجل من السن وما زال يتعلق بلعب الأطفال .

فأجابته الأم قائلة : صه يا بنى فلعله تابع من أتباع السفراء جاءوا به ليكون منهم موضع الضحك والسلوى ...

إن أهل يوتوبيا ليأخذهم العجب من رجل تبلغ به البلاهة والجنون حد الغبطة ببريق حجر كريم ، فإن كان غرضه البريق المتلألىء فلماذا لا يملأ بصره برؤية الشمس والنجوم ؟ ولشد ما يدهش سكان يوتوبيا حين يسمعون أن أهل البلاد الأخرى يقيسون منزلة الرجل بمقياس نسج ردائه ، فإن كان دقيق الغزل كان الرجل شريفاً نبيلا ، وإن كان غليظه كان من السوقة والعامة وهم يتساءلون فى عجب : أما يدرى هؤلاء أن الصوف الذى صنعت منه الملابس — رَقّ غَزْلُها ! أوغَلُظَ — كان يغطى جلد خروف بعينه ، وأن الخراف فى منزلة سواء فلا امتياز لصوف على صوف؟

يعجب أهل يوتوبيا كيف تؤدى الغباوة بالناس إلى تقويم الذهب — مع أن الذهب بطبيعته لا نفع فيه — تقويماً يبخلون به على بعض أفراد الإنسان ، وكان ينبغى أن يكون الذهب أداة لخدمة الناس ونفعهم .. يعجبون مما سمعوه بأن الغبى الأبله فى مقدوره أن يستذل من هم أحكم منه وأعقل إذا كان فى حوزته كومة من الذهب ، فإن تحولت كومة الذهب إلى خادمه . أصبح الخادم من فوره سيداً والسيد خادماً .. وأعجب العجب عند أهل يوتوبيا أن يحترم الناس

الغنى لماله مع أنهم على يقين من أنهم لن يكسبوا من ماله مليما واحداً .

عرف أهل يوتوبيا كل ذلك فيما لقنوه فى المدرسة وفيما قرأوا من الكتب التى يؤلفها ذوو الكفاية العقلية فى أوقات الفراغ التى أشرنا إليها .

وأهم ما يعنون بدراسته سعادة الإنسان ، والرأى عندهم أن ينشد كل إنسان ســعادته على شرط ألا تغرينا سعادة صغرى فنفقد بسببها سعادة أكبر منها ... وهم يعدون من علامات الجنون أن يجد إنسان سعادته فى إذلال غيره ؛ كأن يطالبه بالركوع بين يديه أو بالانحناء أو بلبس رداء أو بخلع رداء . ماذا يفيدك أن تكلف غيرك مثل هذا ؟ أيخفف ذلك من آلامك التى تشعر بها ؟ ألأن أباك أو جداً من أسلافك أورثك أرضاً يكون من حقك أن تكلف سواك بما يؤذيه ولا يفيدك ؟

وماذا أقول فى أولئك الذين يملكون ثروة أضخم مما يتطلبون . . إن الغنىّ الذى يملك أكثر مما يحتاج يخزن ثروته ويحرص عليها ألا تتسرب إلى أيدى سواه ، فأى فرق بين مال مخزون ومال معدوم ؟

وانظر إلى هؤلاء الأغنياء يقتلون فراغهم فى الصيد ، فخبرنى بربك ما لذة الصيد ؟ دعك من الأذى الذى يصيب الحيوان فى غير مبرر ولا طائل ، وحدثنى لِمَ يَسُرُّ الإنسانَ أن يتابع كلبٌ أرنباً ؟ إن كانت اللذة فى رؤية الكلب وهو يجرى ، فلماذا لا يتابع كلبٌ كلباً آخر ؟ وأما إن كانت المتعة أن يرى الأرنب قتيلاً منهوش الجسد فأى نفس هذه التى تلتمس لذتها فى منظر البرىء يسحقه المعتدى ، والضعيف يفتك به القوى المفترس ؟ إن أهل يوتوبيا ليستنكرون ذلك ، ولا يجيزون لأحد منهم أن يسفك دم الحيــوان . بل إن ما يذبحونه لطعامهم يكلفون المجرمين بذبحه خشية أن يتحول القتل إلى عادة فيفسد بذلك واحد منهم وتميل نفسه إلى الشر .

أما سعادتهم فيقسمون أسبابها قسمين : سعادة روحية يلتمسونها فى البحث عن الحقيقة ، وسعادة جسدية يجدونها فى الاحتفاظ بصحة الأبدان .

وهم لا يقرون وجهة النظر التى تحتقر الجمال وتبدد قوة الجسد بالصوم والتقشف وما إليهما فليس من الحكمة عندهم أن ترفض اللذائذ مخدوعاً بأن ذلك هو الفضيلة ، أو أن تعرض نفسك لألوان من الشقاء والألم لتثبت أنك قادر على احتمال الصعاب فذلك فى رأيهم قسوة وجنون .

ولما كان أهل يوتوبيا يعنون كل هذه العناية بصحتهم ، فأنت تراهم خفافاً سراعاً يمتلئون نشاطاً وقوة ، وكان من أثر ذلك قدرتهم على استثمار أرضهم أضعاف ما تستثمر الأقوام الأخرى أراضيها مع أن تربة بلادهم ليست شديدة الخصب . . ولن تجد شعباً أطول من أهل يوتوبيا أعماراً وأقل تعرضاً للأمراض ، وكلهم مرح رقيق سريع ذكى هادئ قادر على بذل مجهود عضلى عظيم إذا اضطره الموقف إلى ذلك . ولكن حيــاتهم قلما تضطر أحداً على الاجهاد .

سمعنى أهل يوتوبيا أتكلم اليونانية فألحفوا فى تعلمها فعلمتهم إياها ، لا لأنى أعتقد فى نفعها لهم ولكنى أردت أن أؤدى عملا ما فى تلك الأرض التى لا تعرف للبطالة معنى .. فلم أكد أمضى فى تعليمهم حتى أخذتنى الدهشة من سرعة تقليدهم للنطق الصحيح وحفظهم للكلمات والعبارات . ولم تمض سنوات ثلاث حتى كان فى مقدورهم أن يقرءوا ما أرادوا من الكتب اليونانية .. فاستعاروا منى كثيراً من كتبى ، وبخاصة كتب أفلاطون وأرسطو ، وكان عندهم عدد كبير من مؤلفات بلوتارك وأرستوفان وهومر ويوريبيدس وسفوكليز وثيوسيديد وهيرودوت .

العبيد والمرضى والعلاج

كل من أجرم أصبح عندهم عبداً رقيقاً يكلف بأشق الأعمال ويعمل عملا متصلا لا ينقطع ولا تحل عنه الأغلال ما دام عبداً ، وهم يبررون هذه القسوة بقولهم إن هؤلاء المجرمين قد نشأوا فى بلد هيّأ كل فرصة ممكنة لعمل الفضيلة وطاعة القانون . فإن أغرت الرذيلة أحداً بارتكابها رغم كل ذلك فهو خليق أن يستذل فى غير رحمة .

وأما المرضى فيلقون منهم عناية ورعاية وعطفاً فأهل يوتوبيا لا يألون جهداً فى معالجة مرضاهم . . فإن أصيب المريض بعلة لا يرجى شفاؤها وجدتهم يسارعون إلى مجالسته ومؤانسته ليرفهوا عنه . أما إن كانت العلة تسبب للمريض ألماً فضلا عن استعصائها على البرء فإن القساوسة ورجال الدولة يأخذون فى اقناعه بقتل نفسه حتى يتخلص من ذلك الألم لأنه فوق ألمه يؤلم سواه ولا يعمل للدولة عملا مفيداً . ولكنهم لا يجبرون المريض على الموت إجباراً بل يقنعونه به حتى يستل روحه بيده أو يسمح لغيره أن يفعل ذلك وهو غارق فى نعاسه . . . أما من يقتل نفسه دون أن يأذن له القساوسة ورجال الدولة ، فهو لا يستحق منهم دفناً أو إحراقاً ، ولذا تراهم يلقون جسده فى مستنقع كريه .

أما الزواج فلا يؤذن للمرأة به قبل الثامنة عشر وللرجل قبل الثانية والعشرين . والزواج متى تم عقده بين الزوجين لا ينفصم إلا بالموت أو الزنا أو بأن يسلك أحد الزوجين سلوكاً غير محتمل وهم لا يجيزون قط أن يطلق الزوج زوجته لأن مرضاً أصابها إذ يرونها قسوة وحشية أن تهجر إنسانة فى وقت هى فيه أحوج ما تكون للمعونة والسلوى .

ويجوز الطلاق إن أراد الزوجان ذلك ، مادام كل منهما قد وفق إلى شريك أصلح من شريكه الراهن ، على أن يعرض مثل هذا الأمر على مجلس الشورى .

وأهل يوتوبيا قد تواضعوا على ازدراء المرأة التى تحتقر الجمال الطبيعى فتقلده بالأصباغ وألوان الطلاء ، وقد علمتهم التجربة أن حب الزوج لزوجه لا يتوقف على خلابة الوجه بقدر توقفه على الشرف والفضيلة فإن كان الجمال يبعث على الحب بادئ ذى بدء فلا شك فى أن فضيلة المرأة وطاعتها لزوجها هما اللذان يعملان على بقاء الحب ودوامه . وهم لا يردعون أبناءهم عن فعل الرذيلة بالعقاب . ولكنهم يحببونهم فى الفضيلة بالجزاء والثواب ، وهم فوق ذلك يقيمون فى ساحة السوق تماثيل العظماء الذين أحسنوا للدولة صنيعاً حتى يَمْثُلُوا فى ذاكرة الناشئين ويحفزوهم إلى خدمة بلادهم واصطناع الفضيلة فيما يفعلون .

المحبة والاحترام يسودان معاملة الناس بعضهم لبعض ، ولا فضل لرئيس على مرءوس فلا زهو ولا كبرياء . ولا يتميز أميرهم بلبس الحرير أو الذهب بل شارة الملك عندهم سنبلة قمح يحملها رجل أمام الملك . وقوانينهم قليلة العدد جداً ، لأن شعباً بلغ ما بلغه أهل يوتوبيا من التقدم لا يحتاج لسوى قليل من مواد القانون . وهم يعيبون على سائر الشعوب أن تطنب فى قوانينها وتطيل حتى تملأ بها المجلدات الضخام التى لا يجد أفراد الشعب من فراغهم وقتا لمطالعتها وإن هم طالعوها ألفوها أعمق من متناول أفهامهم وأغمض ... وهم لا يجيزون أن يلجأ أحد إلى محام يدافع عنه أمام القضاء ، فكل امرئ هناك يحفظ القانون ويدافع عن نفسه .

وهم لا يؤمنون بالمعاهدات بين أمة وأمة ، إذ يعتقدون أن الإنسان بطبعه محب لأخيه الإنسان ، وإن لم يكن كذلك فلن تجدى كلمات مكتوبة نفعاً فى تعليمه ذلك الحب .

الحــــرب

وأهل يوتوبيا يمقتون الحرب مقتاً شديداً ، لأنها نكسة بالإنسانية إلى حيث الهمجية المتوحشة ؛ وهم لايعدون النصر فى الحروب من ضروب النصر ..ولكنهم على الرغم من ذلك يدربون أبناءهم جميعاً ، رجالا ونساء ، على المقاتلة كى يخفوا إلى صد العدوّ إن هاجمهم عدو ، أو يدرأوا عن أصدقائهم الخطر إن دهمهم خطر ، أو يحرروا شعباً أرهقه الذل والاستعباد لأنهم يطمعون أن يكونوا حماة الحرية والإخاء .

وتراهم مع ذلك يكرهون أن يدحروا أعداءهم بسفك الدماء إن أفلحت وسيلة غير ذلك ، وهم يعدون أكبر النصر وأدعاه إلى الفخر أن يردوا كيداً لمهاجمين بالحيلة والخداع والذكاء والدهاء ، فإن وفقوا فى ذلك رأيتهم يقيمون أنصاب النصر فى كل مكان ويفرحون ويمرحون ، لأنهم يؤمنون بأن نصر الذكاء وحده هو الجدير بالإنسان ، وأما حرب الجسد للجسد والفتك وإراقة الدماء وإزهاق النفوس فتلك وسيلة فى مستطاع الأسود والذئاب والكلاب ، وكل ذى ظفر وناب .

الدين

فى أرض يوتوبيا ضروب متنوعة من العبادات والعقائد، فمنهم من يعبد الشمس ومنهم من يؤله القمر ، وهكذا إلى آخر ما تسمع به من ألوان الدين ... ولكن هؤلاء مجموعات قليلة العدد وأما الكثرة الغالبة هنالك فتعتقد فى إله قوى قادر أبدى خالد ، وإليه ينسبون الخَلْق وما يصيب الأشياء والأحياء من تغير وتفكك وانحلال . ويظهر أن ضروب الديانات الأخرى آخذة فى التقلص أمام هذه الأخيرة لأنها تبدو لهم أقرب إلى المعقول ... وما كدت أقص عليهم نبأ الديانة المسيحية فى أرضنا حتى أقبلوا على اعتناقها زرافات وأفواجاً ، لماذا ؟ لأنها تبشر بمذهب الشيوعية التى تمحو فوارق المال بين الرجال .

ومما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد أن رجلا منهم أخذته الحماسة فى اعتناق المسيحية حتى انطلق يهجو سائر الديانات فأنزلت به الدولة عقاباً صارماً ولم تلبث أن أبعدته عن أرضها ، لأنه يثير فى الناس الفتنة الدينية ، وليس أشد من الفتنة عندهم شناعة وإجراماً . هم يبيحون لكل إنسان أن يعتنق ما يشاء من العقائد ، وأن يبشر الناس بمذهبه ما استطاع ، على شريطة أن يكون ذلك فى غير اعتداء على سواه ... ولعل ذلك أول قانون سَنَّه لهم مؤسس الجزيرة الملك يوتوبى حين أقبل على تلك البلاد فوجدها ممــزقة بالخلاف الدينى ، بل إن ذلك الخلاف نفسه هو الذى مهد له النصر والغلب ، فشرع لهم الحرية فى الدين . فإن لم يستطع الرجل أن يقنع غيره بالقول والحجة ، فلا يجوز له قطعاً أن يلجأ إلى القوة والإرهاب .

وليس بين أهل يوتوبيا من يخصص نفسه لدراسة الدين كى يجعل الدين مهنة وصنعة ؛ إذ الشائع عندهم أن السعادة فى الدار الآخرة مرهونة بشئ واحد ، وذلك أن تنفق هذه الحياة الدنيا فى عمل مثمر منتج .

والأيام المقدسة عندهم أول كل شهر وآخره .. وأما الكنائس فجميلة البناء رائعة المنظر ، فسيحة الأرجاء تسع عدداً كبيراً فى وقت واحد ، وهى معتمة بعض الشئ فى داخلها لأنهم يرون أن شدة الضوء توزع الانتباه ، وهم حريصون على أن يركز المصلُّون انتباههم فى صلاتهم .

والكنائس أعدت بحيث تلائم العقائد على اختلافها فليس فيها شارات لدين بعينه ، ولذا فالناس جميعاً يحتشدون فى بيوت الله جنباً الى جنب وإن اختلف الإله المعبود ، كلٌّ يصلى لربه وذلك ليؤاخوا بين العقائد ما أمكن ذلك .

وهم يذهبون إلى بيوت الله فى آخر الشهر ليرفعوا الحمد لله على أن انقضى شهر وهُم بخير ، وفى أول الشهر ليدعوا الله أن يغمرهم ببركته فى شهرهم المقبل

ولا يجوز عند أهل يوتوبيا ذبح الذبائح لأنهم يعتقدون أن رحمة الله أوسع من أن يستنزلها سفك دماء الحيوان الذى ماخلقه الله إلا ليحيا .

تلك هى يوتوبيا – الدولة المثلى – التى أشاعت كل شىء بين الناس جميعاً ، فلا تعرف ما الفقر وما معناه . وأن أحداً منهم لا يملك لنفسه شيئا ، ومع ذلك فكل الناس أغنياء . ولم لا يكون غنيا من لا يعنيه أمر معاشه فى غده ومن لا يؤرقه همٌّ أبنائه وبناته خشية أن يصيبهم الفقر والتشريد بعد موته ؟

من ذا يجرؤ أن يدعى بأن بلادنا تعرف العدل بمعناه الصحيح ؟ من ذا يزعم أن العدل يسود بيننا وهو يرى تحت أنفه أن الأغنياء لا يعملون شيئاً ، أو قل لا يعملون عملا مفيداً لأنفسهم أو لأمتهم ؟ فأى عدل يجيز أن يستمتع هؤلاء بالمال الوفير . بينما العمال من زراع وصناع ، الذين يكدحون كدحاً مضنياً ، والذين لولاهم لما قامت للدولة قائمة ، يعيشون فى ذل وبؤس وفقر ، إنهم يعيشون فى بؤس لا يعرفه الحيوان الأعجم ، لأن الحيوان لا يعمل طوال يومه ، ولأن الحيوان لا يضنيه التفكير فى غده ، كما يشقى العامل الفقير المسكين حين يفكر فى سن الشيخوخة ويسائل نفســه ماذا أنا صانع فى شيخوختى التى ستعجزنى عن العمل فلا أجد ما اقتات به ؟ إن أجور هؤلاء العمال لا تكاد تكفى سد الرمق فى حاضرهم ، فكيف بهم فى مستقبلهم ؟

أليست بلادنا قاسية ظالمة حين تكيل المال كيلا للسادة الذين لا يعملون شيئاً ، ثم تغل يدها إلى عنقها حين تؤجر الحارث والصانع والعامل الذين لا دولة بغيرهم ؟ فإن تقــدمت بهؤلاء السن ، وعجزوا عن كسب القوت ، نسيت الدولة ما قدموه لها فى سن الشباب من خدمات ، وتركتهم يتضورون جوعاً ومرضاً ويموتون هملا لا يأبه لهم إنسان .

ألا ما أبعد الثقة بيننا وبين أهل المدينة الفاضلة الذين اقتلعوا المال من جذوره ، فانمحت أسباب الشقاء والفقر .

فلما أكمل روفائيل قصته عن ذلك البلد السعيد ، كان الوقت قد حان للعشاء ، فاصطحبته إلى المائدة وتواعدنا أن نتلاقى مرة أخرى لنبحث فى تلك النظم التى روى لنا نبأها ، والتى لا أوافق على بعضها ، ولكنى لا أجد لنا محيصاً عن بعضها الآخر إن أردنا أن نحيا حياة هانئة سعيدة .



تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجاب لداود الأنطاكى

بقلم
الدكتور عبد الحليم منتصر
الأستاذ بكلية العلوم – جامعة عين شمس
والمنتدب مديراً لجامعة الكويت

ترجمة داود

يلقبونه بالحكيم الماهر الفريد ، والطبيب الحاذق الوحيد ، جالينوس أوانه ، وأبقراط زمانه ، العالم الكامل ، وهو الشيخ داود الأنطاكى ،ولد بأنطاكية، وإليها انتسب ، وكان ذلك فى القرن العاشر الهجرى . وأنطاكية مدينة تقع فى شمال سورية ، وسط سهل خصب جميل فى الحوض الأدنى لنهر العاصى ، يرجع تاريخها إلى ثلاثمائة سنة قبل الميلاد ، وكانت من أشهر مدائن سورية فى سالف الأيام .

قرأ داود كتب الأقدمين من اليونانيين من أمثال أبقراط وديسقوريدس وجالينوس كما قرأ لابن سينا ، والرازى والزهراوى وغيرهم ، وعنى بدراسة الطب العلاجى خاصة وتحضير الأدوية والوصفات وما نسميه الصيدلة ، ومن أشهر مؤلفاته كتابه الضخم « تذكرة أولى الألباب ، والجامع للعجب العجاب » الذى اشتهر باسم « تذكرة داود » .

الكتاب

ويقع فى نحو سبعمائة صفحة من القطع الكبير : وقد قسمه إلى ثلاثة أجزاء ، تتضمن مقدمة وأربعة أبواب ، خص المقدمة بتعداد العلوم المذكورة فى الكتاب ، وحال الطب معها ، ومكانته وما ينبغى له ولمتعاطيه وما يتعلق بذلك من الفوائد . وتكلم فى الباب الأول عن كليات هذا العلم ومداخله ، كما أفرد الباب الثانى لقوانين الإفراد والتركيب وأعماله العامة ، وما ينبغى أن يكون عليه من الخدمة ، نحو السحق ، والقلى والغلى ، والجمع والإفراد،والمراتب، والدرج ، وأوصاف المُقَطِّع والمُلَيِّن والمُفتِّح إلى غير ذلك . وتكلم فى الباب الثالث عن المفردات والمركبات ، وما يتعلق بها من اسم وماهية ومرتبة ، ونفع ، وضرر ، ورتبه على حروف المعجم . أما الباب الرابع فقد تكلم فيه عن الأمراض وما يخصها من العلاج وبسط العلوم المذكورة ، وما يخص العلم من

النفع ، وما يناسبه من الأمزجة ، وما له من المدخل فى العلاج .

الجزء الأول من الكتاب

يقول داود فى مقدمة كتابه ، « عار على من وهب النطق المميز للغايات ، أن يطلب رتبة دون الرتبة القصوى ، ويقول كفى بالعلم شرفاً أن كلا يدعيه ، وبالجهل ضعة أن كلا يتبرأ منه ، والإنسان إنسان بالقوة إذا لم يعلم ، فاذا علم كان إنساناً بالفعل »

ويقول عن الطب : إنه كان من علوم الملوك ، يتوارث فيهم ، ولم يخرج عنهم خوفاً على مرتبته . وقد عوتب أبقراط فى بذله للأغراب ، فقال « رأيت حاجة الناس إليه عامة ، والنظام متوقف عليه ، وخشيت انقراض آل أسقليموس ، ففعلت ما فعلت » ثم يضيف داود « ولعمرى لقد وقع لنا مثل هذا ، فانى حين دخلت مصر ، ورأيت الفقيه الذى هو مرجع الأمور الدينية يمشى إلى أوضع يهودى للتطبب ، فعزمت على أن أجعله كسائر العلوم ، يدرس ليستفيـــد به المسلمون ، فكان ذلك وبالى ونكد نفسى وعدم راحتى من سفهاء لازمونى قليلا ثم تعاطوا الطب فضروا الناس فى أموالهم وأبدانهم وأنكروا الانتفاع بى » .

ويمضى القول بداود فيضيف « على أنى لا أقول إنى وأبقراط سالمان من اللوم ، حيث لم نتبصر ، فيجب على من أراد ذلك التبصر والاختبار والتجـــارب والامتحان فاذا خلص له بعد ذلك شخص منحه »

ولمزيد حرص القدماء على حراسة العلوم وحفظها ، اتفقوا على ألا تعلم إلا مشافهة ولا تدون ، لئلا تكثر الآراء ، فتذبل الأذهان عن تحـــريرها اتكالا على الكتب ، قال المعلم الثانى (الفارابى) فى جامعه : «واستمر ذلك إلى أن انفرد المعلم الأول — يريد أرسطو — بكمال الكمالات فشرع فى التدوين ، فهجره أستاذه أفلاطون على ذلك فاعتذر عنده عن فعله » .

وقد قسم داود العلوم والمعارف إلى أقسام ، عرفها وسماها ، وحدد مدلولاتها فلم يترك كيمياء أو فلكاً أو رياضة أو فقها ، أو منطقاً ، إلا رسم حدوده ، وبين أغراضه وحدد مراميه . ثم عاد إلى الطب فقال «ينبغى لهذه الصناعة الإجلال والتعظيم والخضوع لمتعاطيها ، لينصح فى بذلها ، وينبغى تنزيهه عن الأراذل ، والضن به على ساقطى الهمة ، لئلا تدركهم الرذالة عند واقع فى التلف فيمتنعون ، أو فقير عاجز ، فيكلفونه ما ليس فى قدرته » . قال هرمس الثانى « وهذا العلم خاص بآل أسقليموس » ، وكان أبقراط يأخذ العهد على متعاطيه فيقول « برئت من قابض أنفس الحكماء ، إن خبأت نصحاً ، أو بذلت ضراً أو كلفت بشراً أو تدلست بما يغم النفوس وقعه ، أو قدمت ما يقل عمله ، إذا عرفت ما يعظم نفسه ، وعليك بحسن الخلق ، بحيث تسع الناس ، ولا تعظم مرضاً عند صاحبه ، ولا تسر إلى أحد عند مريض ، ولا تجس نبضاً وأنت معبس ، ولا تخبر بمكروه ، ولا تطالب بأجر وتقدم نفع الناس على نفعك واستفرغ لمن ألقى إليك زمامه ما فى وسعك فان ضيعته فأنت ضائع » .

ما أجدر العاملين بهذه المهنة ، أن يعوا نصائح داود ، وأن يعملوا بها . أما قسم أبقراط فما زال حتى اليوم معمولا به ، لا يمارس صناعة الطب ، إلا من ردد القسم ، وحبذا لو رددوا أيضاً نصائح عالمنا الشيخ داود الأنطاكى .

وأورد داود كثيراً من النصائح العامة كالنهى عن تناول الخبز الحار لإحداث العفونة والبخار ، أو لطيف فوق كثيف كبطيخ ولحم ، وما عهد من جمعه ضرر كسمك ولبن . قال ويجب محاذاة الفم بما يتناوله منه ، وتصغير اللقمة ، وطول المضغ ، ولا يدخل غذاء على آخر قبل هضمه ، ولا يجوز التملى بحيث تسقط الشهوة ، بل يقطع وهى باقية . وينبغى أن يمزج الحلو بالحامض ، والحريف بالمالح ، والقابض بالمحلل ، وأن يجعل

الغذاء مضاداً للزمان ، فيستكثر فى الربيع من البارد اليابس وتهجر الحلاوات واللحوم والبيض ، ويبالغ فى الصيف من نحو اللبن والبقول الباردة ويهجر كل حار يابس ، ويضيف ، ومن أقوال الحكماء « من أراد البقاء فليباكر بالغداء ولا يتماسى فى العشاء ولا يأكل على الامتلاء ، فانما يأكل المرء ليعيش » .

وكذلك يتابع داود فى الباب الأول من كتابه كليات هذا العلم والمداخل إليه ، أشباه ما ذكرنا من نصائح عامة .

أما الباب الثانى فقد خصصه داود بما أسماه القوانين الجامعة لأحوال المفردات والمركبات ويقول إن هذا الفن الأعظم والعمدة الكبرى فى هذه الصناعة والجاهل به مقلد لا يجوز الركون إليه ولا الوثوق به ولا فى أمر نفسه لاحتمال أن يأكل السم ولم يدر ، فان بعض المفردات فى أشخاصها نفسها ، منها ما هو سم كالأسود من الغاريقون (أنواع من عش الغراب) والأغبر من الجندياستر والأزرق من الحلتيت . ولا شبهة فى أن الجاهل بالمفردات متعذر التركيب ومعرفته لا تتم إلا بالوقوف على النبات فى سائر حالاته .

يقول داود ، وأول من ألف فى هــذا الفن « ديسقدريدوس » ويعتب عليه إهماله الكمون والسقمونيا والغــاريقون ثم « روفس » ثم « فوليس » ثم « أندروماخس » .

ثم انتقلت الصناعة إلى أيدى النصارى ، منهم دويدرس البابلى ، وإسحق بن حنين النيسابورى الذى عرب اليونانيات والسريانيات وأضاف إليها مصطلح الأقباط لأنه أخذ العلم عن حكماء مصر وأنطاكية ، واستخرج مضار الأدوية ومصلحاتها ، ثم تلاه ولده حنين ففصل الأغذية من الأدوية فقط. ويستطرد داود : ولم أعلم من النصارى من أفراد غير هؤلاء :

ثم انتقلت الصناعة إلى الإسلام ، وأول واضع فيها الكتب من هذا القسم الإمام محمد بن زكريا الرازى ، ثم ابن سينا رئيس الحكماء فضلا عن الأطباء فوضع الكتاب الثانى من القانون . ثم ترادف المصنفون على اختلاف أحوالهم فوضعوا فى هذا الفن كتباً كثيرة من أجلها : مفردات ابن الأشعث ، وأبى حنيفة والشريف وابن الجزار والصائغ وجرجس بن يوحنا وابن الدولة وابن التلميذ وابن البيطار ، وأجلها كتاب يحيى بن جزلة ، وآخر من وضع فى هذا الفن محمد بن على الصورى .

ويقول داود بعد أن يستعرض أعمال هؤلاء العلماء العرب الذين سبقوه فى التأليف فى هذا الفن : إن كلا من هؤلاء لم يخل كتابه مع ما فيه من الفوائد عن إخلال بالجليل من المقاصد مايبدل ، أو إصلاح أو تقدير أو إطلاق للمنفعة وشرطها التقييد ، وكالتخليط والتكرار من جهة الأسماء ، كذكرهم القطلب فى محل وقاتل أبيه فى آخر ، وكلاهما واحد ، وفى المضار ، كقولهم فى الزنجبيل إنه باللثة مع أنه ضار بالصفراويين مطلقاً وبالكلى من المهزولين ، وفى المصلحات ، كقولهم فى السقمونيا ويصلحها الأهليلج الأصفر ، مع أن هذا فى الصفراويين خاصة وفى السوداويين الكثير أو فى الأوزان ، كقولهم فى « الماهورانه » حد الشربة منها خمس عشرة حبة ؛ ولعمرى إن هذا القدر لقاتل لامحالة ، وفى حب النيل أن حد الشربة منه نصف درهم ، ولقد شاهدت من شرب منه ثمانية عشر درهما .

وفى الحق أن داود كان بارعاً ، رائعاً ، أمينا فى نقده لسلفه من أرباب هذه الصناعة ، فذكر مالهم وماعليهم ووعد بأن يذكر ماأغفله أهل هذه الصناعة وما حدث من الأدوية والتجارب لهم وله حتى سنة ست وسبعين وتسعمائة من الهجرة حين كان يملى كتابه الفذ « تذكرة أولى الألباب » و « الجامع للعجب العجاب »

وقد اختط داود لنفسه خطة فى مفرداته قال إنها تتكون من عشرة قوانين. ولاشك عندى أنه تأثر بالشيخ الرئيس فى كتابه فى هذا الفن الصيدلى ، ولكنه أضاف وصحح وحقق ، وأتى بالعديد من المفردات والمركبات مما لم يذكره سلفه العظيم.

أما القوانين العشرة ، التى التزمها داود فى مفرداته فهى : —

الأول : ذكر أسمائه بالألسن المختلفة ليعم نفعه .

الثانى : ماهيته من لون ورائحة وطعم وتلزج وخشونة وملاسة وطول وقصر :

الثالث : ذكر حسنه ورديئه ليؤخذ أويجتنب :

الرابع : ذكر درجته فى الكيفيات الأربع ليتبين الدخول به فى التراكيب .

الخامس : ذكر منافعه فى سائر أعضاء البدن .

السادس : ذكر كيفية التصرف به مفرداً أو مع غيره .

السابع : ذكر مضاره .

الثامن : ذكر مايصلحه .

التاسع : ذكر المقدار المأخوذ منه مفرداً أو مركباً مطبوخاً أومنشفا ، بجرمه أو عصارته ، أوراقاً أو أصولا إلى غير ذلك من أجزاء النبات المختلفة .

العاشر : ذكر ما يقوم مقامه إذا فقد .

ولعلنا إذ نقف وقفة عند قوانين « داود» نجد أنها قد أوفت على الغاية من حيث الطريقة العلمية الصحيحة من تحقيق للأسماء حتى لانخلط بينها ، ومن ذكر للمنافع والمضار ، والمقادير الدقيقة التى يتناولها المريض وطريقة التناول وذكر البديل الذى يمكن استعماله إذا استعصى العقار الأصيل :

ومع ذلك فقد أضاف داود أمرين على أعظم جانب من الأهمية والخطورة بالنسبة لصناعة الصيدلة وتحضير العقاقير :

الأول : الزمان الذى يقطع فيه الدواء ويدخر حتى لايفسد .

الثانى : من أين يجلب الدواء ككمون سقمونيا من جبال أنطاكية .

والمارسون للعمل الأقرباذينى والصيدلانى ، يعلمون أهمية الزمن الذى يقطع فيه الدواء ، لكى نحصل على أكبر قسط من العقار المطلوب ، فإذا كان ورقاً أو زهراً أو ثمراً أو أصولا ، فإن لجنيها موعداً لا ينبغى أن تجنى قبله أو بعده ، وإلا تلف العقار أو لم يأت بالفائدة المطلوبة ، أو فقد فاعليته ، أوغدا ضاراً بدلا من أن يكون مصلحاً مفيداً ؛ كما يعلمون أهمية جلب العقار من مكان معين أو النبات من منبته فى موطن خاص . ونحن نعلم مثلا أن بصحارينا نوعاً من « السكران » يفوق فى مادته العلاجية وجوهره الفعال كل أنواع السكران فى العالم ، كما نعلم أن للبيئة التى ينمو بها النبات أكبر الأثر على فعاليته كعقار . فقد تحقق داود من هذين الأمرين منذ مئات السنين ، فقال وينبنى على ذلك فوائد مهمة فى العلاج ، فقد قال أبقراط عالجوا كل مريض بعقاقير أرضه ، فانه أجلب لصحته ، وإنما كان التداوى والاغتذاء بهذه العقاقير للتناسب الواقع بين المتداوى به .

ويعتبر الباب الثالث من تذكرة داود أهم أبوابها ، وأنه ليتضمن المفردات والأقرباذينيات مرتبة على حروف المعجم فأورد عدة مئات من أسماء النبات والحيوان والعقاقير المتخذة منها أو من عناصر أو أملاح كيماوية وبالجملة كل ما يتداوى به :

أولا — النبات

يقول عن « آلوسن » — يونانى وهو رجل الغراب ، وبمصر جزر الشيطان ، وبالشام حشيشة النجاة والسلحفاة لأنها ترعاه كثيراً ، ونعريبه مبرئ الكلب ، يطول بساق كالرازيانج وورقه بين حمرة وسواد ، وزهره

إلى الغبرة أشـبه ما يكون بالحلة ، لولا تفاريعه ، وأكاليله إلى عرض يسير بطبقتين ، يفرك عن بزر كالنانخواه ، إلى الخضرة والحدة والحرافة والمرارة وثقل الرائحة ، ويغش بالوخشيزك ، والفرق بينهما المرارة يقطف فى أول حزيران أعنى بشنس أو يوليه ، يبرئ الآثار طلاء بالعسل وينقى الكلى ويهضم الطعام ، وبدله حشيشة الفار أو حب الفار ، مثل نصفه أو مثلاه نانخواه .

والأطريال : تعريبه « رجل الطير » ويسمى أيضاً جزر الأرض وهو كالشبت ساقا ، والحلة صفة ، لكنه مفرق ، وزهره أبيض ، يخلف بذراً إلى الغبرة ، حاد حريف حر الطعم ثقيل الرائحة ، إلى طول مشرف الأوراق ، يقطف من نصف آيار إلى نصف حزيران ، ويغش بالحلة ويعرف بالحب ، وبالبقدونس ويعرف بنقص المرارة يستأصل شأفة البلغم وينقى الكلى والمثانة ، ويفتت الحصا شرباً بالعسل ويجفف الجروح ضماداً . أما نفعه من البرص ، فأمر يقينى قد تقرر .

وقال عن الأبهل « هو بيوطس باليونانية » ، صنف من العرعر ، منـه صغير الورق كالطرفا ؛ وكبير كالسرو ، ويقـارب النبق فى الحجم ، فيه حلاوة وقبض وحدة ، ويغش بالسرو وهو أصغر منه ، وبالطرفا ، ويعقد بالعسل فيخرج آفات البطن كالديدان ومسحوقه يذهب الربو والبواسير أكلا ، وداء الثعلب طلاء .

وعلى هذا النحو تكلم داود عن الآباز والأترج والأثل والأثرار يقول واسمه « الاميرباريس » ويطلق على تركيب خاص تعريبه « المنقذ من الأمراض » ويعزى إلى جالينوس ويعرف بطعم البلسان ، ينفع من السعال المزمن والصداع وأوجاع الصدر والمعدة وقذف المدة والدم وضعف الكبد والأمراض البلغمية ويخلص من السموم المشروبة ، ثم يصف فى إسهاب طريقة تحضير الدواء . ويقول عن الأذخر : يسمى بمصر حلفاء مكة . نبات غليظ الأصل كثير الفروع دقيق الورق إلى حمرة وصفرة وحدة ثقيل الرائحة عطرى ، يدرك بتموز (يوليه) وأجوده الحديث الأصفر المأخوذ من الحجاز ثم مصر ، والعراقى ردىء ، ويغش بالكولان ، والفرق صغر ورقه ، يحلل الأورام ويسكن الأوجاع من الأسنان وغيرها مضمضة وطلاء ، ويقاوم السموم ويطرد الهوام ، ويفتت الحصى ومع المصطكى يشفى من فضول البلغم وبالسكنين الطحال وبماء النجيل عسر البول ومع الفلفل الغثيان .

وكذلك وصف الآراك وقال إنه عربى لم يذكره اليونان لأنه ينبت فى أقاليمنا . وعن الأسل قال إنه عربى وهو السمار وعندنا يسمى البوط وكذا الآس وأسد العدس وهو الهالوك ، والقاقلة أو الهال أو حب الهال (الحبهان) والقرنفل وفلفل الماء وفلافل السودان وفلفل القرود (حب الكتم) والفنا وهو عنب الثعلب والفوة وتسمى عروق الصباغين ، والصندل والضال والعشار والصفصاف والمتك والنسرين والغافث والغار والرازيانج ولسان الثور واللعبة . المرة ويقول عن اللبخ كان معروفاً بالسمية بفارس فلما نقل إلى مصر صار دواء . وكثيراً ما يضيف داود ومن مجرباتنا ، ويذكر ما أعده بنفسه من عقاقير وما جربه من أدوية ووصفات كما يصف فى إسهاب وتفصيل طريقة تحضير الدواء فيقول (صنعته).

ثانياً ـ الحيوان :

كذلك أورد داود وصفاً ممتعاً لكثير من أنواع الحيوان ، مما يتخذ منه أو من بعض أعضائه عقاراً فقال « أبو عرس » ، باليونانية « سطيوس » ، حيوان يألف البيوت بمصر ، ويسمى العرسة ، والفرق بينه وبين الفأر طول رجله ورأسه . يبرئ من السموم كيف كان خصوصاً من طسيقون أى النبات الذى تسقى به

السهام فتسم ، وينفع الكبد ، ويوضع مشقوقاً فيجذب السم والسلا .

الأرنب وفوائده فى العلاج والأسفنج والأسد وأســد الأرض ، وهو الحرباء والأفعى وأنواعها كثيرة والمختار منها للتداوى والترياق الإناث الرقاق السراع الحركة غير بيض ولا رقش ، والأيّل ، قال هو الكبش الجبلى ، إذا أحرق قرنه كان دواء مجرباً لقرصة المعى ونفث الدم والإسهال وينقى الأسنان ، ويشد اللثة ... الخ . والبازى والباشق والبط والبقر ، والبق ، والبلبل ، وأنواع من الحيــوان تسمى « بنات » ذكر منها بنات الشيخ ، وبنات وردان ، وأنواع أخرى من البنات مثل بنات النار ، وبنات الرعد ، وتكلم عن التدرج وهو السمان عندنا وبمصر ، وهذا الاسم بلغة العراق ، وهو طائر فوق العصفور وتحت الحمام ؛ وعن التمساح هو حيوان مائى فى الأصل لكنه يعيش فى البر ، يقال إنه أغلظ الحيوانات جلداً ، قيل إنه من خواص نيل مصر ، وإنه يحرك فكه الأعلى دون سائر الحيوانات . والتنين اسم لما عظم من الحيوانات . والثعلب والجاموس والجرّى (بكسر الجيم وتشديد الراء) سمك ليس له عظم غير عظم اللحين والسلسلة وهو القرموط ، والجراد والجمل والحبارى والحجل ، قال طير أغبر إلى الحمرة ومنه مرقش أحمر المنقار ورأس جناحه مطرف بالبياض والسواد كثير الدرج قليل الطيران . والحدأة قال : هى الشوحة وهى من سباع الطيور معروفة كثيرة الوجود . والحردون حيوان كالورل الصغير والضب إلى سواد وصفرة ، يوجد بالبيوت والجبال . والحرباء دويبة كالجراد ذات قوائم أربع تتلون بلون ما تمشى عليه وتنفخ كثيراً ولها أنياب حادة ، وهى مولعة بالنظر إلى الشمس تدور معها فإذا صارت فوق رأسها تحيرت وضربت بلسانها حتى يعود الظل . والحمام يقول فى اللغة كل ما عب وهدر وكان مطوقاً ، والمراد به هنا الأزرق البرى والملون الأهلى ولباقى الأنواع أسماء أخرى كالفاخت والشفنين والقمرى والخطاف ، وقال هو السنور وعصفور الجنة وهو طائر شديد الحرارة ، لا يأوى البلاد الباردة إلا زمن الربيع ، وغلط من ظنه هندياً لأنه لا يذهب إلى الهند إلا زمن الشتاء ، فإذا جاء الصيف عاد ففرخ فى الشام ومصر ؛ والخفاش ، والخلد ، قال حيوان فى حجم ابن عرس لكنه ناعم سبط وله ناب أحــد من السكين يحفر به الأحجار ، أقوى الحيوانات سمعا ؛ ثم الدب والدجاج ، والدراج ، قال هو السمان وهو طائر فوق العصفور مشيه إذا أمن أكثر من طيرانه ؛ والدلفين والدلم والدلدل والدلق والذئب والرخمة ، يقول طائر بين النعام والأوز أبيض ، عيناه شديدتا الصفرة يسكن الجبال والبرارى المقفرة ، والرخ والرعاد وقال عن « الروبيان » يريد الجنبرى يكثر ببحر العراق والقلزم أحمر كثير الأرجل نحو السرطان ، لكنه أكثر لحما والروم تعرفه بابوجلنبو ، وهو مدملج ؛ والزاغ وهو نوع من الغربان ؛ والزبزب وهو المعروف الآن بالثغا يبلغ حجمه الكلب كثير الصــوف مخطط الوجه ناعم . والزرافة والزرزور والسحلية وسام أبرص والسرطان والسقنقور والسلحفاة والسمانى والسمك والسنجاب والسفور والسيبيا والشفنين وهو طائر أبيض يدور السواد حول عنقه ؛ والشقراق وهو طائر يقارب الحمام حجما بين حمرة وخضرة وسواد ؛ والصقر والطاوس والظليم وهو ذكر النعام ؛ والعظاية والعقرب والعقاب واللقلق والغراب والغزال والفأر والفاختة وهى اليمام والقطا والقمرى والقنفذ والكركى والنسر والنعام والنمر والهدهد :

ثالثاً — المعادن

أورد داود عدداً من المعادن قال إنها من العقاقير التى تلزم فى صناعة الطب فذكر « أباز » وهو الرصاص المحرق بالنار فى قدر ، إذا أطبقت صفائحه بالكبريت

أو الإسفيداج وأحرق وغسل وأعيد عمله حتى يكون هباء ، ينفع من الحروق مطلقاً سوى الشرى ، ويصلح العين ويحلل الأورام بالخل ؛ « أثمد » بالسكر الكحل الأصفهاني والأسود ، وهومن كبريت ضعيف وزئبق ردئ عقدتهما الرطوبة الغريبة بالحرارة الضعيفة فلذلك اسود ، ومولده جبـــال فارس والمغرب وأجوده الرزين والبراق السريع التفتت ، اللذاع بين مرارة وحلاوة وقبض ، وهو قابض مكثف ، يشد الأعصاب ويقطع الدم مطلقاً ، وتغسله أهل مصر بماء طوبة فيصير غاية فى حدة البصر وحفظ صحة العين خصوصاً بالمسك ، يجلو الغشاوة والبياض ومع الحضض والسماق يقطع الرطوبات ويشد الأجفان – وتكلم عن الإسفيداج ، والبارود ، قال ويسمى عندنا « الأشرش » والملح الصينى ، أجوده البراق الرزين الحديث الأبيض السريع التفركك ، وقال عن الباسليقون من الأكحال الملوكية ، صنعه أبقراط ، وكذلك مرهم الباسليقون ومعناه جالب السعادة ، وشرح داود طريقة صنعه من نحاس محرق ، وإسفيداج الرصاص وملح أندرانى ونوشادر .. الخ . وتكلم عن البرادى فقال إنه حجر خفيف أصفر إذا حك ضربت سحالته إلى البياض ، نقى اللون يتكون ببلاد العراق يشارك الكهرب والسندوس فى جذب التبن . ويقول عن البورق يطلق على أنواع كثيرة ، ولكن المتعارف عليه هو الأبيض الخالص اللون الهش الناعم ، ويسمى بورق الصاغة ، لأنه يجلو بها الفضة جيداً ، وبورق الخبازين هو الأغبر ، والنطرون هو الأحمر ؛ وقال عن « التوبال » معرب من تنبك الفارسية ، وهو عبارة عما يتكاثر من المعادن عن السبك والطرق وأجوده الصافى البراق الرقيق ، وهو تابع لأصله ، نحاسى ، أوذهبى أو فضى يقع فى المراهم ويستعمل فى أغراض طبية كثيرة . والثلج الصينى ، يطلق على البـــارود والجزع حجر مشطب فيه كالعيون بين بياض وصفرة وحمرة وسواد وهو معدن بأقصى اليمن . والجص وهو الجبس والجمشت ، حجر أبيض وأحمر وأسمانجونى . وحجر اليهود ويسمى زيتون بنى اسرائيل وهو حجر يتكون ببيت المقدس وجبال الشام ويكون أملس مستديراً أو مستطيلا وأجوده الزيتونى المشتمل على خطوط متقاطعة (وهو حيوان متحجر) ، وحجر القمر ويطلق على الحجر الذى يجذب الفضة إلى نفسه وحجر السلون وحجر الأسفنج . ويسمى داود الأوساخ الخارجة من المعادن وقت سبكها يسميها « خبث » ، ويقول إنها جيدة للقروح إلا أن خبث الحديد أحسنها والرخام والرصاص والروسختج ؛ وأضاف : ويقال راسخت ، أول من صنعه أبقراط ثم فشا فى الناس وأجوده القطع الغليظة الغبر بين حمرة وسواد ، من أكبر عناصر الاكحال وأدوية العين ، وشربه ينفع من الاستسقاء والماء الأصفر وصنعته أن يصفـــح النحاس رقاقاً ويطبق فى قدر وبين طباقه ملح وكبريت أو شب وكبريت ويوضع فى الأتون أسبوعاً . وتكلم عن الزاج وأنواعه وألوانه والزاووق وهو الزئبق والزبرجد والزرنيخ والزمرد والزنجار والزنجفر والزئبق والسبح وهو فيما يقول حجر جبلى ، والسبناذج وهو حجر المسن ، ويقول عن الطاليقون إنه فى النحاس كالفولاذ فى الحديد يتخذ بالعلاج ، وهو أن يذاب ويطفأ وقد طبخ فيه الأشنان الأخضر مراراً وقد يجعل معه قليل رصاص ويسمى نحاس صينى – والطلق والعقيق والفيروزج والكبريت واللازورد وذكر اللؤلؤ والماس والياقوت .

الجزء الثانى من الكتاب

وقد بدأ داود الجزء الثانى من كتابه بالباب الرابع وخصه بتفصيل أحوال الأمراض الجزئيـــة واستقصاء أسبابها وعلاماتها وضروب معالجتها الخاصة بها ، ثم ذكر بعض القواعد وقال إنها تجرى منه

مجرى المقدمة ، وقال إن لكل موجود أربع ، «مادية» وهى الأصل ، و « صورية » وهى العين و « فاعلية » وهى المؤثرة ، و « غائية » وهى جواب لِمَ وُجد .

يقول والمصادر الأولى للعقاقير ثلاثة : المعدن ، ثم النبات ، ثم الحيوان . ثم يسرد داود عدداً من القواعد مثل : —

قاعدة

ما كان أصلا لشىء ، فذلك الشىء المفرع على الأصل ، لابد وأن يشابه أصله بوجه ما ، وقد تتعدد الأصول فيتعدد الشبه ، إما على التساوى أو التفاضل . وقد ثبت أن ما عدا الإنسان من أنواع المواليد أصول له ، فيكون فى أفراد أنواعه ما يشبه الحيوان شجاعة كالأسد ، وحقداً كالجمل ، ومكراً كالذئب ، وجبناً كالأرنب ، وما يشبه النبات نفعاً كالقرنفل ، وضرراً كالسيكران وطعماً حلواً كالعسل أو مراً كالصبر ، وما يشبه المعدن صفاء كالذهب، وخبثاً كالرصاص .

قاعدة

ما كان قابلا للتغير وكانت موجبات تغيره غير مضبوطة ولا مأمونة فحفظ نظمه الطبيعى ، إما متعسر أو متعذر ، وعلى هذا تتفرع الحاجة إلى وضع قانون يفيد حفظ النظام أو رده إذا زال ، ومن ثم كان الطب قسمين : علماً ، هو الكلى — وعملاً ، وهو الجزئى .

قاعدة

إذا تعلق الحكم بأصل هو الأس فلا بد من ملاحظته فى الفروع وإن كثرت ، وقد عرفت أن عناية أول الأوائل اقتضت الربط والقلق وتوقف ما فى الكون والفساد على حركات ما فوقه فلا بد من تعليل ما فى أحدهما بالآخر ، والبسيط لا يطلقه التغير بخلاف المركب ، وقد عرفت أن أفضل أنواعه النوع البشرى فهو أحق بذلك ، ويتفرع على هذه حصر العلوم والألوان والأراييح وغيرها من الكيفيات والأغراض ، ومن هنا كانت الأمور الطبيعية مفتاحاً لهذه الصناعة ثم الأسباب لكونها كالفروع وعلى ذلك يدور حكم العلاج الجزئى ..

وعلى هذا النحو عرض داود نحوا من عشرين قاعدة ، جعلها دستور بحثه فى هذا الجزء من الكتاب ، ثم رتب الأمراض على حسب الحروف الأبجدية فتكلم عن الاستسقاء وأنواعه ، وبين أعراض كل نوع أو كما يسميها علامته ، فيقول إن أنواع الاستسقاء ثلاثة اللحمى والزقى والطبلى ، ثم يعقب بوصف طريقة العلاج فى كل حالة ، وقال عن الأكلة اسم لما خبث من الخلط وأكل من مصدره إلى سطح الجلد ، وهى من الأمراض الظاهرة بصورها وإن كانت باطنة ثم يشرح أسبابها وعلاماتها ثم طرائق العلاج ، ثم يقول : ومن الوضعيات المجربة لها . أو من اختراعنا .

وأم الصبيان ، مرض يعترى الأطفال ، يقول وسببه عند الأطباء رطوبة ... الخ . وعند غيرهم نظرة من معيان يريد من حسود أو وقعة خصوصاً فى الأماكن المألوفة للجن كالحمامات والأودية والأعتاب ، يقول ولا فرق بينه وبين الصرع إلا عدم خروج الزبد .

والإعياء ويميز بين الإسهال الطبيعى أو بمصاحبة حمى ورجع ، وإن كان معه دم فهو الدسنطاريا الكبدية أو المعائية والمصحوب بالقىء هو الهيضة .

ثم أورد أمراض البخر والبرص والبهق والبواسير والبثور والبرد .

وتكلم عن البيطرة والجذام ويسمى داء الأسد والجرب والحمرة والجشاء والجَبْر وداء الحية والثعلب وداء الفيل والداحس وهو ورم الأظفار

والدمامل ودمعة العين والديدان والديابيطس والزكام والزحير والحميات والحصى من أمراض الكلى والمثانة والحكة والحفر والطاعون والطرش .

الجزء الثالث .

أما الجزء الثالث من الكتاب ، فهو كما قيل فى عنوانه تذييل لبعض تلاميذ صاحب التذكرة ، تكلم فيه عن اليرقان واليقظة والكابوس والكمته وهى من أمراض العين ، ثم أمراض الكلى وأمراض اللسان واللثة والمفاصل والنسا والمعدة والمعا والمغص وأمراض المثانة والماليخوليا والنبض والناسور والنفاطات وهى بثور حمر تبدأ بارتفاع يرق معها الجلد وتعطى اللمس رخاوة كالزق وتتفتأ عن ماء وصديد ، والربو والنزق والسكة والسلاق (من أمراض العين) والسعفة وهى قروح فى أصول شعر الهدب والسرطان والسيلان — وخص أحد فصول هذا الجزء بعلم التشريح وأمراض العين والصفراء ، والصلع والسنط وهو الثاليل والقوابى والقراع والقلاع والقئ والتشريح والتشنج والرعشة والكزاز والخدر والاختلاج والنزلات وأم الصبيان وهى انصباب مواد على الصدر تعسر التنفس والقدر ، والخفقان وذات الرئة وذات الجنب والظليعة وهى علة تصير معها الأظفار براقة إلى البياض تنكسر كالزجاج ، والغثيان .

وصفات عامة وخاصة .

وقد أورد داود عدداً من الوصفات العامة والخاصة ، ذكرها فى ثنايا كتابه ، فذكر عدداً كبيراً من أنواع السفوف والترياق والسعوط ، والمراهم والمعاجين والدهانات والأكحال ، واللعوقات والأشربة وأحياناً ينسب التركيب إلى مبتدعه ، فيقول سفوف ابن سينا ومرهم أبقراط ، وسعوط جالينوس ، ويقول عن سفوف المعلم (يريد أرسطو) ، يحكى أن الاسكندر أرسل إليه يشكو سوء الهضم ، ويطلب دواء جامعاً ، يغنى عن غالب الأدوية ، وينفع من غالب الأمراض ، فأرسله أرسطو إليه قائلا « إجعله الحكيم الحاضر ، واستغن به عن الأطباء ، وهو نافع من الوسواس والصداع وضعف المعدة والرياح الغليظة ، والذرب ، والبخار ، ويقطع العرق الفاسد ، ورائحة البدن الخبيثة من سائر الأعضاء ، ويذهب النسيان ، ويفتح الشهية ويهيج الباه ، ويدفع الحرقة ، ثم يورد داود صنعته أى تركيبه .

وثمة سفوف يفتت الحصى ، وسفوف الطين لجالينوس ، وعشرات من أنواع السفوف ، وعشرات من الأشربة مثل شراب الزوفا ، وشراب الابريسم ، وشراب الأترج ،وشراب التفاح ، وشراب العود ، وشراب الورد ولكل استعمالاته ، ولكل فوائده العلاجية .

ويقول عن « سوطيرا » إنها لفظة يونانية معناها المخلص الأكبر ، اتفق الأطباء على أنه مضمون النفع عظيم القدر ، يقارب الترياق الكبير ، يبرئ من الصرع ، يقول داود ، وقد حللت منه نصف مثقال فى المريافلن وسقيت منه مسموماً غاشيا فأفاق لوقته ودلكت منه لسان مفلوج من الجانبين فخلص بعد ثلاث وقلعت به البياض قطوراً بلبن النساء ، وهو ينفع من الأوجاع الكائنة فى الدماغ والعين والصداع والصرع والجنون وأوجاع الأسنان والرئة والجنب والكبد والبواسير والرعشة والطحال وضعف الكلى ، والمثانة ، ويذهب النقرس والمفاصل والنسا والتشنج والبحة ، وسائر السموم وأوجاع البطن ... الخ .

وكذلك يذكر داود عشرات الضمادات ، فهذا ينفع من أوجاع البطن وغيره لفسخ العصب والصداع وذلك للأوجاع الباردة ، وآخر للرئة والنزلات

الحارة وغيره للقوابى وآخر للأورام ، وغيره للعلل التى فى المفاصل والنسا .

وتكلم عن أنواع الطبيخ وفرق بينها وبين الأشربة فثمة طبيخ الأفتيمون وطبيخ الأصول ، وطبيخ الفواكه ، وطبيخ الزوفا وغيرها من الأطبخة ، وقد حدد داود لكل طبيخ طرائق صناعته وما يستعمل له من أمراض .

وكذلك تكلم الشيخ عن الأطيان (جمع طين) وخواصها الطبية ومنافعها ، واستعمالاتها مثل طين شاموس وغيره ، ثم عرض للأطيان المركبة ، تؤخذ من الأحجار بنسب مختلفة . كما تحدث عن العصارات وهى مايعتصر من النبات ، ويترك حتى يجف بالشمس وبذلك يفارق الربوب وهى كثيرة كالأقاقيا والماميثا

ثم يتابع الشيخ هذه الوصفات العامة ، فيذكر الغاليات (جمع غالية) ويقول وهى من التراكيب القديمة الملوكية ، ابتدعها جالينوس ثم توسع فيها وأسهب فى ذكر صنعتها وخواصها ، كما ذكر الفتائل (جمع فتيلة) قال منها ما يقطع الدم ، ومنها مايجذب من أعماق البدن .

كما أورد عدداً من الفرزجات جمع فرزجة ، ولكل استعمالاتها وفوائدها . وتحدث عن الأكحال مثل كحل الزعفران ، وكحل جلاء ، وكحل السادج الهندى ، وكحل الباسليقون ، وكحل الرمادى ، وكحل وردى والأثمد وما إليها من أدوية للعين ، والقطرات والمراهم التى تصلح العين وتجلو البصر وتحده .

ولم ينس الشيخ مياه العيون والآبار ، وخواصها العلاجية ، يذكر موضع العين أو البئر ، ويصف ماءها وفوائده واستعمالاته .

مالا يتفق والذوق العام أو أصول الطب الحديث

فى ثنايا كتاب داود « تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجاب » الكثير جداً مما لا يتفق والذوق العام ، وما لا يمكن أن يسيغه الطب الحديث ، ولا أظنه يمكن الدفاع عنه ، وأعتقد أن شيخنا قد استجاب فى ذلك للمعتقدات العامة أو اعتمد على العامل النفسى فى العلاج ، كأن يقول « إن حمله يدفع العين » أو « إن أدامة النظر فيه تقوى البصر » ، أو إن دمه طرياً يقلع البياض وزبله يقلع الكلف ، أو أن يقول « ومن خواصه ، أن صاحبه لا يموت غريقاً » وحمله يقوى القلب . أو « أن شرب مثقال من روث الكلب الأبيض مع ربع مثقال من الكبريت معجوناً بالشيرج يقلع ما استعصى من الجرب » أو أن يقول فى الحصاة ، « قيل يوضع دف على الأذن وينقر عليه ، فتسقط الحصاة » .

ولا يمكن أن نسيغ فى العصر الحاضر التوصية باستعمال أمثال ما ذكرت من وصفات بدلا من المضادات الحيوية أو تراكيب السلفاناميد أو النظائر المشعة ، أو مختلف الأشعات الكهربائية إلى غير ذلك من مبتكرات العلم فى العصر الحديث من أمصال وحقن ، ولقاحات أصبح مفعولها مؤكداً .

ما ليس من الطب أو الصيدلة فى شىء

وقد حفل كتاب داود ، على عادة الأقدمين ، بما ليس من الطب أو الصيدلة فى شىء ، فمنازل الكواكب وبروجها والرقى والتعاويذ والفوائد والأدعية ، وأحاديثه فى الجغرافيا والفلك ، إنما كان همه الجمع والتدوين ، فهو يدون ما وعيه من معرفة فى هذا الباب أو ذاك ، ولا أظنه مما يمكن أن يتضمن فى عرض هذا الكتاب الذى شهر بالطب والصيدلة ، أن نعرض لما ذكره داود من معلومات فلكية أو جغرافية ، أو من الرقى والتعاويذ وما أشبه .

خاتمة

وبعد ، فهذا عرض سريع موجز لعمل عالم من

أعظم علمائنا الموسوعيين ، لا شك فى أنه أحد العمد التى قامت عليها صناعة الصيدلة ، ما أحوجنا إلى دراسة هذا التراث وتحقيقه ، وتنقيته من الشوائب ، ونشره وعرضه على الناس فى ثوب جديد وبأسلوب علمى حـــديث ، وإنما يقوم على ذلك نفر من سدنة هذا العلم فى عصرنا الحديث وفى جمهوريتنا الفتية .
ولا مراء فى أن كتـــاب « تذكرة أولى الألباب ، الجامع للعجب العجاب » سيظل عمدة لأهل صناعته ، ونهجاً يحتذى فى البحث والتأليف ، ولا شك أنه كان يلائم العصر الذى كتب فيه ، ولو قد أعيد تحقيقه ونشره بأسلوب العصر وأضيفت إلى مادته العلمية ما استحدثه العلم من أساليب وطرائق لكان فذاً فى موضوعه وفريداً فى بابه ولظل بحق كما كان أبداً تذكرة أولى الألباب الجامع للعجب العجاب .



نظرية تركيب الذرة لنيلز بوهر

بقلم
الدكتور اسماعيل بسيونى هزاع
رئيس قسم النظائر المشعة بمؤسسة الطاقة الذرية

حياته :

ولد « نيلز هنريك دافيد بوهر » فى اكتوبر سنة ١٨٨٥ فى بيت جدته لأمه بمدينة كوبنهاجن بالدانمرك، هو ابن العالم البيولوجى «كريستيان بوهر » أستاذ الفسيولوجيا سابقاً فى جامعة كوبنهاجن .

كان « بوهر » تلميذاً ذكياً نابهاً أحب العلم وكرس حياته له ؛ درس فى جامعة كوبنهاجن إلى أن أتم المرحلة الجامعية ثم بدأ أبحاثه فى الطبيعة والرياضيات. وفى سن الحادية والعشرين منح المدالية الذهبية للجمعية العلمية الدانمركية لدراساته الأساسية على التوتر السطحى.

حصل « بوهر» على درجة الدكتوراه فى الفلسفة فى علم الطبيعة سنة ١٩١١ من جامعة كوبنهاجن ؛ وفى العام التالى أى سنة ١٩١٢ سافر إلى انجلترا وأجرى بحوثاً مبتكرة تحت إشراف مستكشف الالكترون العالم الانجليزى الكبير «ج . ج طومسون » بمعامل « كافندش » بكامبردج ، وبعد ذلك اشترك فى البحوث مع السير « أرنست رثرفورد » بمعامله بجامعة مانشستر ، وقد أصبح « بوهر» « ورثرفورد » صديقى العمر حتى لقد سمى « بوهر» ابنه « ارنست» اعترافاً بالصداقة الوطيدة بينهما .



نيلز بوهر فى سن السبعين

عين محاضراً بجامعة كوبنهاجن سنة ١٩١٣ ثم محاضراً بجامعة مانشستر بانجلترا من سنة ١٩١٤ إلى سنة ١٩١٦ .

وفى سنة ١٩١٣ نشر « بوهر » نظريته الأساسية عن تكوين الذرة ، وقد تطورت وزيدت هذه النظرية منذ ذلك الوقت ، ولكن الفضل الأكبر يرجع إلى النموذج الأساسى للذرة الذى وضعه « بوهر » والذى أدى إلى فهم أعمق فى الكيمياء والكهرباء وانتهى إلى شيوع استخدام الطاقة الذرية .

وقد لاقت نظرية « بوهر » عن الذرة ما تلاقيه كل نظرية جديدة فى العلم من قوة معارضة وطول جدال وكثرة مناقشات حتى أثبتت صحتها التجارب المعملية والمشاهدات الطبيعية . ولم يقبل ذرة بوهر حينئذ غير فئة قليلة من العلماء ، وقد احتاجت إلى تسع سنوات – أى حتى سنة ١٩٢٢ – لتقرها لجنة جائزة « نوبل » ، ورغم هذا التباطؤ ورغم قلة المعترفين بها من فطاحل العلم وقادته فقد حاز « بوهر » جائزة « نوبل » لابتكاره هذا فى علم الطبيعة فى سنة ١٩٢٢ وهو وقتئذ فى سن السابعة والثلاثين فكان أصغر من نالها سناً فى هذا العلم حتى ذلك الوقت .

وفى سنة ١٩٢٠ أنشأ « بوهر » معهد الطبيعة النظرية بجامعة كوبنهاجن وعين رئيساً له ؛ وسرعان ما توافد الباحثون والعلماء للدراسة والعمل بهذا المعهد الذى ذاع صيته وطبقت شهرته الآفاق والفضل كله يرجع إلى رئيسه « بوهر » .

وكان « بوهر » أول من تلقى نبأ انشطار ذرة اليورانيوم عند قذفها بالنيوترون باهتمام بالغ فعند سماعه بالخبر حسب وقدر وتنبأ فلم يخب له تقدير ، وصدق التنبؤ العلمى عن الطاقة العظيمة التى تصحب انشطار ذرة اليورانيوم ومثيلاتها . بلغ « بوهر » نبأ الانشطار وهو على ظهر الباخرة التى أبحر بها إلى أمريكا فى يناير سنة ١٩٣٩ ، حملته إليه الباحثة « ليزمايتنر » وابن أخيها الباحث « أوتوفريش » اللذان كانا يبحثان مع « بوهر » بمعهده . فقد قرأ هذان الباحثان بحثاً فى الكيمياء للعالمين الألمانيين « هان » و « شتراسمان » ، يحقق هذا البحث حدثاً جديداً غريباً ألا وهو انشطار ذرة اليورانيوم ، وقد توقعا أنه من الممكن انشطار تلك الذرة إلى جزئين متساويين تقريباً ، وعند الانشطار تنطلق قوة تفوق كل تقدير سخرت فيما بعد كقنبلة ذرية استخدمت فى الحرب العالمية الثانية فأنهتها ، وحذرا من احتمال استخدام « هتلر » للطاقة الناتجة من انشطار بضعة كيلو جرامات من اليورانيوم ٢٣٥ – والتى تعادل ما تحدثه آلاف الأطنان من المتفجرات – على هيئة قنبلة ذرية يرهب بها العالم ليفرض سلطانه عليه .

فى ١٦ يناير سنة ١٩٣٩ وصل « بوهر » إلى مدينة نيويورك وهناك قابل « بوهر » – زميله « أينشتين » العالم الرياضى الطبيعى المعروف الذى ترك ألمانيا هارباً من وجه « هتلر » . تناقش « بوهر » و « أينشتين » فى بعض المسائل العلمية واستعرضا الجديد فى الرياضيات الطبيعية ولكن موضوع انشطار ذرة اليورانيوم والطاقة التى تصحب هذا الانشطار حسب قانون أينشتين عن المادة والطاقة كان أهم ما تعرضا له وأدركا خطورة تلك الطاقة إذا تمكن العلماء من الحصول عليها بصورة عملية . ومن اليسير حساب هذه الطاقة إذ أنه عند قذف ذرة اليورانيوم بالنيوترون فإنها تمتصه ثم تنقسم إلى قسمين ، ولما كان وزن ذرة اليورانيوم والنيوترون القذيفة أكثر من وزن حاصلات الانشطار فقد حسب الفرق بين الوزنين واتضح أنه يعادل طاقة قدرها ٢٠٠ مليون الكترون فولت من كل نواة تنقسم قسمين ، فإلى أين تذهب هذه الطاقة . . ؟ وهل يمكن الاستفادة بها . . ؟

هذه الأسئلة شغلت أذهان « بوهر » و « أينشتين » وغيرهما من العلماء والمفكرين فى بحوث الذرة .

ولما سمع العالم الإيطالى « فرمى » – وهو مهاجر إلى أمريكا أيضاً هربا من نظام « موسولينى » – الخبر النووى

الجديد الذى حمله وبلغه « بوهر » بدأ على الفور بحوثه فى جامعة كولومبيا التى يعمل بها ؛ وقد أدت بحوث « فرمى » إلى نتائج هامة وهى إمكان حدوث انشطار متسلسل لذرات اليورانيوم ، ذلك الانشطار الذى ينتج الطاقة الذرية والقنابل الذرية والنظائر المشعة ؛ وبعد ثلاث سنوات من هذا التاريخ أنشأ «فرمى» أول فرن ذرى ذى انشطار متسلسل فى العالم ، فبدأ بذلك العصر الذرى .

وقد بقى « بوهر » بأمريكا حتى منتصف العام (عام ١٩٣٩) وساعد فى رياضيات خاصة بانشطار ذرة اليورانيوم ٢٣٥ وذرة البلوتونيوم ، وكان أول من أعلن أن ذرة اليورانيوم ٢٣٥ هى التى تنشطر وبذلك وجه البحث بأمريكا وجهة صائبة وسهل للعلماء وللباحثين الذرين كثيراً من التعقيدات العلمية وقصر لهم الطريق إلى الغرض المقصود وهو الحصول على الطاقة الذرية البالغة الكبر حسبما دلت عليها الحسابات الرياضية بصورة عملية ، يتيسر التحكم فيها ، فنستخدمها فى السلم أو نطلقها دفعة واحدة فنستخدمها فى الحرب .

عاد « بوهر » إلى معمله بكوبنهاجن فى منتصف هذا العام واستأنف نشاطه العلمى مع صحبه الباحثين والوافدين من الدول باحثين فى كثير من المسائل النووية ومتتبعين لتطوراتها ولتقدمها السريع المتزايد حتى أصبح لدى علماء العالم فى ذاك التاريخ من المعلومات ما يمكنهم من وضع برامج لاستخدام الطاقة الذرية فى السلم وفى الحرب .

وفى ابريل سنة ١٩٤٠ (أثناء الحرب العالمية الثانية من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٥) هاجم الألمان الدانمرك واستولوا عليها فى بضع ساعات ؛ وقد ترك الألمان الدانمركين يديرون حكم دولتهم لمدة أربع سنوات إظهاراً منهم للتعاون معهم وطمعاً فى كسب صداقتهم ؛ ورغم هذا فان الدانمركين كثيراً ما تسببوا فى كوارث للألمان فأضربوا عن العمل لشل الإنتاج . ولما ضاق الألمان ذرعاً بالدانمركين سجنوا ملكهم فى سبتمبر سنة ١٩٤٤ ، ونزعوا أسلحة الجيش الدانمركى ، وبدأوا إبادة اليهود بالدانمرك وكان عددهم ٦٠٠٠ يهودى دانمركى ؛ ولكن عند تنفيذ خطة الإبادة وجدوا أن ٥٠٠٠ منهم قد فروا إلى السويد سراً فى قوارب صيد صغيرة .

وقد هرب « بوهر » — وأمه يهودية — مع زوجته وابنه « آجى » ليلا من وجه النازى على ظهر قارب صيد صغير اسمه « نجمة البحر » إلى السويد كغيره من يهود الدانمرك . ومن السويد سافر هو وزوجته إلى أمريكا وقصد إلى منشآت الطاقة الذرية فى «لوس الاموس» فلحقا بابنهما « آجى » الذى سبقهما اليها .

بقى « بوهر » بأمريكا إلى أن انتهت الحرب ثم عاد إلى كوبنهاجن وإلى معهده الذى يعشقه وبدأ نشاطه العلمى به من جديد وباشر مسئولياته وتابع هو وصحبه البحوث ، كما كان يقوم بالقاء المحاضرات وتنظيم الندوات العلمية .

وكان « بوهر » مولعاً بالعلوم محباً للسلام يكره الحرب أيا كانت صورها وكان ضد استخدام الأسلحة الذرية والنووية أسلحة الفناء والدمار الشامل فى أى حرب قد تنشب لأنه كان يقدر مدى الفناء الذى سوف يلحق بالإنسانية عند استعمالها . ولما تفجرت القنبلة الذرية الأولى عام ١٩٤٥ طالب «بوهر» بأن توضع القنابل الذرية ومثيلاتها تحت رقابة دولية على الفور ونادى بتحريمها مهما كانت الظروف ، ولكنه للأسف لم ينجح فى هذا المسعى الحميد الذى يدل على عظمة النواحى الإنسانية عند « بوهر » وما انطوت عليه نفسه من حب للسلام والتفانى فى خدمته .

وكانت أمنيته التى لازمته طيلة حياته هى تحريم استخدام تلك الأسلحة والتخلص منها ، وتوجيه النشاط الذرى إلى خدمة السلام ، وتسخير الطاقة الذرية للأغراض السلمية .

حضر « بوهر » المؤتمرين الأول والثـانى لاستخدامات الطاقة الذرية فى الأغراض السلمية اللذين نظمتهما الأمم المتحدة بجنيف فى صيفى عامى ١٩٥٥، ١٩٥٨ .

وفى أكتوبر سنة ١٩٥٧ تسلم « بوهر » جائزة « فورد » للذرة للسلام البالغ قدرها ٧٥٠٠٠ دولار .

وقد منح « بوهر » أكبر عدد من الجوائز ، ولم يمنح عالم من الجوائز مثله ، ولا نخطئ إذا قلنا إنه ربما منح أكبر عدد من الجوائز فى التاريخ .

وكثيراً ما كان « بوهر » يستغرق فى تفكير عميق باحثاً ومنقباً عن حل لمسألة علمية أو إثبات رياضى لنظرية فى الطبيعة أو تطوير لقديم أو نقد لحديث أو تحرير لمقيد أو تفسير لغريب أو ابتكار لجديد أو ربط لمشاهدات إلى غير ذلك مما ينسيه نفسه ولا يشعره بما حوله فى كثير من الأحيان ، وتلك خصال العلماء الأفذاذ والمفكرين الفلاسفة . وقد ضايقه هذا الأمر ليلة هربه – من وجه النازى – إلى السويد إذ كان يحتفظ فى ثلاجة منزله بزجاجة مملوءة بالماء الثقيل وهى مادة هامة وضرورية فى البحوث النووية وتجارب الانشطار النووى وتسلسله ورأى أنه لا بد من أخذ زجاجة الماء الثقيل معه إلى السويد وحرص على عدم تركها ؛ وعند نجاحه فى الهروب وجد أنه نسى وأخذ زجاجة البيرة بدلا من زجاجة الماء الثقيل .

وفى أواخر أيام حياته عند ما كان يقترب من سن الثمانين اعتبر نفسه بلغ من الشيخوخة درجة لا تمكنه من ابتكارات علمية جديدة ووجه نشاطه إلى التدريس والعمل من أجل السلام العالمى .

وكان « بوهر » يحب زملاءه العلماء ، فقد أرسل الدعوات لعلماء الطبيعة فى ألمانيا الذين كان يعتقد أنهم لا يطيقون النظام النازى مرحباً بهم بمعهده بكوبنهاجن ؛ وفعلا حضر إلى معهده كثير منهم .

و « بوهر » أحد الدعائم القوية التى قامت عليها معامل مركز البحوث النووى الأوروبى فى جنيف .

مرض « بوهر » فى صيف عام ١٩٦٢ ثم تحسنت صحته بعد إجازة قضاها فى إيطاليا فى خريف نفس العام وبدأ يكتب تاريخ حياته . وبعد ظهر يوم من أواخر شهر نوفمبر سنة ١٩٦٢ بينما كان يتكلم مع أحد زملائه أحس بخفقان فقصد سريره شاعراً بقليل من الصداع وسرعان ما فقد وعيه – وظل فى غيبوبة فترة قصيرة انتهت بوفاته .

مؤلفاته :

أسهم « بوهر » فى التأليف والنشر بنصيب كبير ؛ ومن مؤلفاته : « نظرية الطيف والتكوين الذرى سنة ١٩٢٢ » ، « النظرية الذرية ووصف الطبيعة سنة ٩٣٥ » .

وفى سنة ١٩٥٨ نشر « نيلز بوهر » كتابه عن « الطبيعة الذرية ومعرفة الإنسان » ؛ يجمع هذا الكتاب مجموعة من المقالات المختلفة التى كتبت فى عدة مناسبات فى مدى خمس وعشرين سنة وهى تعالج موضوعات متباينة . وتلك المقالات هى : –

الضوء والحياة ، علم الحياة ، الطبيعة الذرية ، فلسفة الطبيعة وثقافة الإنسان ، مناقشة مع « أينشتين » عن مصادر وأصل وحدود المعرفة فى الطبيعة الذرية ، وحدة المعرفة ، الذرات ومعرفة الإنسان ، العلوم الطبيعية والحياة .

حياته العلمية :

تلقى « بوهر » تعليمه الجامعى فى وقت تقدمت فيه البحوث العلمية فى الطبيعة تقدماً عظيماً ومثيراً ، فيه كثير من التطور والتحرر الفكرى فى العلم . فى هذا الفيضان العلمى بدأ « بوهر » بحوثه العلمية ، وكان هذا الوقت مناسباً له كباحث مولع بالنواحى الطبيعية

والنظريات التى تفسر الظواهر الطبيعية ، فقد كان علماء الطبيعة يقدمون للعالم فى كل يوم نوعاً جديداً من التفكير العلمى لم يألفه العلماء والمفكرون من قبل : أثبت « أينشتين » أن المادة صورة من صور الطاقة وأثبت « ماكس پلانك » أن الطاقة تنتقل على هيئة تجمعات سماها « كم » وبرهن لورد « رثرفورد » أن الـذرة قابلة للتجزئة ، وقد ظلت الذرة حتى ذاك الوقت أساس التكوين ولا تتجزأ .

نظرية رثرفورد عن ذرة الهيدروجين :

قصد « بوهر » معامل رثرفورد » فوجد نموذج الذرة الذى وضعه « رثرفورد » موضع الاهتمام والمناقشة بين الباحثين بالمعمل والمهتمين من العلماء بالجامعات الأخرى ؛ سار « بوهر » فى الركب فاقترح وفكر وتعمق إلى أن هداه تفكيره إلى موطن الضعف فى نظرية « رثرفورد » التى بنيت على ما سبقها من القوانين الأساسية للنظرية الكهرمغنطيسية . فنموذج « رثرفورد » هو أن ذرة الهيدروجين ما هى إلا مجموعة كالمجموعة الشمسية ، فتتكون من نواة موجبة التكهرب يدور حولها الكترون سالب التكهرب . وحسب قوانين الحركة نجد أن الالكترون يُجذب نحو النواة فيتسارع نحو المركز بعجلة متزايدة (المركز هو النواة) ؛ بتطبيق قوانين النظرية الكهرمغنطيسية وجـد « رثرفورد » أن هذه العجلة تحتم أن يفقد الإلكترون طاقة من طاقته عن طريق الإشعاع فيقترب من النواة نتيجة لهذا الإشعاع حتى تفنى الطاقة ومعنى هذا أن ينبعث من الذرة طيف مستمر وهذا ما لا يحدث إذ ينبعث الطيف من ذرات العناصر على هيئة خطوط طيفية محدودة .

وقد كانت هذه إحدى العقبـات التى لم يتمكن « رثرفورد » من التغلب عليها بما هو معروف من قوانين علم الطبيعة .

نظرية بوهر عن ذرة الهيدروجين :

تابع « بوهر » التفكير فى نموذج « رثرفورد » لذرة الهيدروچين وقلب الكثير من الافتراضات التى يتفق بعضها مع القوانين المألوفة ، ولما خذلته تلك القوانين وقصرت عن أن تفسر طبيعة الأطياف المنبعثة من الذرات كما خذلت « رثرفورد » من قبل لم يكف عن التفكير بل واصله بعمق وتحرر مجرباً من الافتراضات ما لم يألفه العلماء ولم تأت به قوانين الطبيعة واضعاً نصب عينيه أن الفرض الذى يفسر الظواهر والمشاهدات العلمية صحيح مهما بلغت غرابته وبعده عن المألوف ، بذلك نجح فى وضع نظريته التى برهنتها التجارب العلمية .

ذرة بها الكترون واحد :

تتكون ذرة الهيدروچين من نواة هى بروتون واحد يدور حول تلك النواة الكترون واحد فى مدار دائرى . يفترض « بوهر » أن كمية التحرك للإلكترون حول النواة هى كمية ثابتة أو مضاعفات هذه الكمية .

هناك قوتان متعادلتان تعملان على الإلكترون سالب التكهرب فى دورانه حول النواة وهى البروتون موجب التكهرب : الأولى قوة التجاذب بين شحنتين كهربائيتين مختلفتين من النوع والثانية قوة الطرد المركزية فى اتجاه من المركز إلى خارج المدار ، وهذه القوة مألوفة لنا ونحس بها عند سيرنا فى جزء من دائرة بسرعة إذ نجد أن هناك قوة تدفعنا خارج الدائرة .

من تعادل هاتين القوتين ومن كمية الحركة الزاوية السابقة حصل « بوهر » على علاقة رياضية لحساب نصف قطر المدار الذى يدور به الإلكترون ، فنصف القطر يتوقف على مضاعفات الثابت سالف الذكر .

حسب « بوهر » قطر ذرة الهيدروچين فوجدها

تقترب من واحد من مائة مليون من السنتيمتر ، وهذا يتفق مع نفس القطر الذى سبق حسابه بالنظريات المألوفة قبل ظهور نظرية « بوهر »

كان هذا الاتفاق هو أول الأدلة على نجاح نظرية « بوهر » .

تابع « بوهر » خطواته الرياضية لحساب طاقات الإلكترون فى المدارات المسموح له أن يدور فيها حول النواة وفقاً للشروط والمبادئ التى افترضها .

حصل فى النهاية على علاقة رياضية توضح قيم تلك الطاقات ، وبيّن « بوهر » أن الإلكترون بدورانه حول النواة يعيش فى مستوى طاقة معين حسب مداره ، فإذا زيدت طاقة الإلكترون — ولذلك طرق عدة كالتسخين مثلا — فإنه يبتعد عن النواة حتى ينفصل منها وينطلق حراً فريداً ، ولو حدث أن انتقل الإلكترون من مدار إلى مدار ذى مستوى طاقة أقل فإنه يتخلص من جزء من طاقته يساوى الفرق بين الطاقتين وتظهر فى شكل ضوء منظور أو غير منظور يظهر كطيف خطى وليس مستمراً .

والطيف إن هو إلا مركبات الضوء العادى ، والضوء صورة أخرى من صور الطاقة المألوفة ؛ فحسب نظرية « بوهر » لو انتقل الالكترون من مدار إلى مدار آخر ، مستوى الطاقة فيه أقل من مستوى الطاقة فى الأول ، فانه يتخلص من فرق الطاقتين على هيئة طيف . وكل عنصر له طيفه الخاص الذى يتميز به . حسب « بوهر » الطيف المنبعث من ذرة الهيدروجين فوجده يتفق مع التجارب العملية . وبهذا تحقق النجاح لنظرية « بوهر » وأصبحت من الدعائم القوية فى الطبيعة الذرية .

النموذج الذرى :

بعد هذا استكملت الدراسات وأصبح النموذج المعروف للذرة عبارة عن نواة تحتوى على البروتونات والنيوترونات تربطها بعضها ببعض قوى كبيرة تسمى بالقوى النووية ، وتحيط بالنواة مناطق تسبح فيها الألكترونات التى تدور حول النواة فى مدارات ثابتة لا تتعداها إلا لطارئ ؛ ويشبه هذا النموذج الشمس تدور حولها الكواكب . ونواة الذرة موجبة الشحنة ، والإلكترونات المحيطة بها سالبة الشحنة والذرة فى مجموعها متعادلة الشحنة .

إنتاجه العلمى :

أسهم « بوهر » بنصيب كبير فى البحوث الذرية وبحوث الرياضة والطبيعة النظرية ، وعليه تتلمذ الكثير ، وإليه يرجع الفضل فى كثير مما نشر من البحوث الذرية النظرية ، وقدم لعدد كبير من الباحثين من المساعدات والإرشادات والتوجيهات ما جعل لأستاذهم « بوهر » مكانة خاصة فى نفوسهم ومنزلة عظمى عندهم ، ظهرت فى عديد من الفرص والمناسبات . ويكفى هنا أن نسرد بعضاً من إضافاته العلمية .

فى عام ١٩١٣ كان أول من فكر فى أن كمية الحركة الزاوية تزاد بمضاعفات ثابت ويسمى الثابت « بالكم » . وهذا تفكير جديدجرئ فى العلم نجح نجاحاً منقطع النظير عند ما فسر انبعاث الأطياف من ذرات العناصر بانتقال الإلكترون من مدار إلى مدار متخلصاً من فرق الطاقتين على هيئة طيف ، وقد سبقه فى هذا التفكير « پلانك » إذ أدخل نظرية « الكم » فى الإشعاعات الحرارية حتى أن الثابت السابق يسمى ثابت « پلانك » .

وفى عام ١٩٢٤ أكد « بوهر » و « كرامرز » و « سلاتر » أن الانتقال الموجى للضوء من جهة وامتصاصه وانبعاثه على هيئة تجمعات تسمى « كم » من جهة أخرى حقائق علمية يجب اتخاذها أساساً لأى محاولة علمية . وقد شارك هؤلاء الثلاثة فى بحوث

ميكانيكا الأمواج ، وتبادل « بوهر » وجهات النظر فى تلك البحوث مع « شرودنجر » العالم الأول فى ميكانيكا الأمواج عندما دعاه لزيارة معهـــده بكوبنهاجن فى سبتمبر ١٩٢٤ لإلقاء محاضرات فى ميكانيكا الأمواج ؛ وفى الوقت نفسه دارت مناقشات علمية بالمعهد اشترك فيهـــا « بوهر » ورفاقه مع « شرودنجر » واستمرت عدة أيام ؛ وأثناء الشهور التالية شهد معهد الطبيعة النظرية بكوبنهاجن نشاطاً لم يشهده من قبل انتهى بظهور ما يسمى « تفسيرات كوبنهاجن لنظرية الكم » ، وقد أسهم « بوهر » فى تلك المناقشات التى كانت تستمر حتى ساعة متأخرة من الليل بأكبر نصيب ، كما أسهم فى تطوير وتفسير نظرية « الكم » .

تفسيره لظاهرة الانشطار النووى :

شارك « بوهر » فى النظرية التى تفسر كيف يكون الانشطار فى نواة اليورانيوم رغم القوة الرابطة التى تمسك مفردات النواة ببعضها البعض ، وكان بسيطاً فى تفسيره بساطة تجعل رجل الشارع يستطعم تفسيره قبل رجل العلم . تنشطر ذرة اليورانيوم ٢٣٥ إذا قذفت بنيوترون ، وكما هو معروف تتكون نواة ذرة اليـــورانيوم ٢٣٥ من ٩٢ بروتونا و ١٤٣ نيوترونا ، ومن المعروف أيضاً أن الجسيمات المتشابهة الشحنة تتنافر ، فكيف إذن تستطيع البروتونات وهى موجبة الشحنة أن تعيش فى حرم النواة الضيق بعضها بجوار البعض ؟ إذن فلا بد أن تكون هناك قوى تجاذب داخل النواة . فما طبيعة هذه القوى النووية ؟ لجأ العلماء إلى وصف هذه القوى بأنها قوى من نوع غريب عن الأنواع التى نعرفها ، فبالرغم من معرفتنا لحقيقة قوى التنافر نجد أنه ليس من السهل فصل البروتونات من النواة ، إذن يتحتم وجود قوى تجاذب بين البروتونات والنيوترونات وأن هذه القوى توجد فى الحيز الضيق فقط أى داخل النواة وهى إما أن تكون قوى تجاذب بين بروتون وبروتون أو بين نيوترون ونيوترون أو بين بروتون ونيوترون ، وفى حالة القوة بين البروتون والنيوترون نفترض أن كلا من هذين الجسمين يقضى جزءاً من حياته على صورة بروتون والجزء الآخر على هيئة نيوترون ، ومن النظريات السائدة أنه عند ما يتحول من صورة إلى أخرى يفقد جسيما آخر مشحوناً بشحنة مساوية لشحنة البروتون تكون موجبة أو سالبة حسب نوع التحول وهذه الشحنة تحتاج إلى حامل وهذا الحامل هو جسيم آخر نسميه « الميزون » وهذه التحويلات تجرى بسرعة فائقة ، ورغم أن الميزون يتقاذفه البروتون والنيوترون فإنه لم يثبت وجوده خارج النواة إلا فى أحوال خاصة عندما ينبعث من النواة نتيجة تفاعلات نووية ، وتفسر القوة بين مركبات النواة بأنها نتيجة لتبادل الميزونات بين البروتونات والنيوترونات . وتفسر قوى التجاذب بين نيوترون ونيوترون أو بروتون وبروتون بأنها نتيجة تبادل هذه الجسيمات لميزون آخر لا شحنة له .

فإذا قذفت ذرة اليورانيوم ٢٣٥ سالفة الذكر بنيوترون فإنها تمتص هذا النيوترون الذى قذفت به ثم تنقسم قسمين وتنطلق طاقة كبيرة كما ينطلق أيضاً عدد من النيوترونات يتراوح بين ٢ ، ٣ نيوتروناً ، تتفاعل النيوترونات الناتجة من انشطار هذه الذرة مرة أخرى مع ذرات اليورانيوم المجاورة فتشطرها وتنطلق منهـــا نيوترونات أخرى تشطر ما يجاورها وهكذا يتسلسل الانشطار عند تعدد ذرات اليورانيوم ٢٣٥ .

لتفسير ظاهرة الانشطار تخيل « بوهر » النواة كقطرة سائل تستطيل وينحف وسطها إذا ما استثيرت بقذفها بالنيوترون ، وتتذبذب فى هذا الوضع وتنشطر إلى شطرين يتساويان بالكاد مع رذاذ هو عدة من النيوترونات . وحسب وقدر ، وبذلك فسر كثيراً من

ظواهر النواة بهذا النموذج البسيط المسمى نموذج قطرة السائل .

« بوهر » وزملاؤه العلماء :

كان « بوهر » سمحاً يكره الجمود ويميل إلى التحرر العلمى والابتكارات الجديدة حتى لو كانت على حساب نظرياته الشائعة ، وتتبين سماحة « بوهر » بأنه أنشأ نظرية وتهافت العلماء على تعميمها ثم شارك فى الكشف عن عيوبها وتعاون مع العلماء على هدمها وسار مع النظرية الجديدة يطلب لها تعميماً ويشارك فى تدعيمها .

وكان « لبوهر » مكانة عالية فى نفوس زملائه العلماء فى جميع الدول ، وليس أدل على علو شأنه بينهم – وما أكثرهم – أنهم عند بلوغه سن السبعين (سنة ١٩٥٥) فكروا فيما يمكن أن يقدموه لزميلهم وأستاذهم فى تلك المناسبة من آيات الحفاوة والتكريم إظهاراً لشعورهم واعترافاً له بمجهوده فى ميدان العلم وبفضله عليهم . كانت الهدية هى كتاب « نيلز بوهر والتطور فى علم الطبيعة » ألفه الباحثون والعاملون مع « بوهر » من القدامى والمحدثين ؛ جمع هذا الكتاب بعض المقالات عن البحوث العلمية الهامة التى اشترك فيها « بوهر » أو أشرف عليها أو كان له الفضل الأكبر فى التفكير فى نشأتها ومتابعتها ؛ وقد كتبها علماء من دول مختلفة : فكتب « دارون » بكامبردج عن « استكشاف العــدد الذرى » ، و « هيسنبرج » بجوتنج « عن التطور فى تفسير نظرية الكم » ، و« پاولى » بزيورخ عن « مجموعة لورنتز وانعكاس الفراغ – الوقت والشحنة » ، و « لاندو » بموسكو عن « نظرية الكم للمجــالات » ، و « روزنفلد » بمانشستر عن « الكتر وديناميكا الكم » ، و « كلين » باستكهلم عن « نظرية الكم والنسبية » ، و « كاسيمير » بايندهوفن عن « نظرية معامل التوصيل الأعلى » ، و « فريدمان » و « ويسكوف » بكامبردج بأمريكا عن « النواة المركبة » ، و « هويلر » بپرنستون عن « الانشطار النووى والاستقرار النووى » ، و « لندهارد » بكوبنهاجن عن « نفاذ الجسيمات المشحونة السريعة خلال المادة » .

ولا نقصد بسرد تلك البحوث والمؤلفين إلا لندلل على تعدد المجالات العلمية التى خاضها « بوهر » بنجاح مع علماء اختلفت جنسياتهم وتعددت مذاهبهم . وتلك الفروع والموضوعات فى علم الطبيعة النظرية والطبيعة النووية تحتل الصدارة لأهميتها البالغة وعلو تخصصها .

وفى ختام هذا الفصل عن العالم « نيلز بوهر » ونظريته فى تركيب الذرة ندعو الله أن يلهم الدول السداد لتتضافر جهودها ولتتعاون فى توجيه الطاقة الذرية لإسعاد البشرية باستخدامها فى الأغراض السلمية ملبين بذلك نداء « بوهر » ومحققين أمنيته . والله ولى التوفيق .

الرّسالة للإمام الشافعى

بقلم

الدكتور محمد يوسف موسى

١ — حياته وآثاره

مولده ونشأته :

هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع ابن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب ابن عبد مناف . وبهذا النسب الشريف يكون ابن عم رسول الله ، ويجتمع معه فى عبد مناف .

اجتمع عليه فى طفولته الغربة واليتم والفقر ، فقد ولد سنة ١٥٠ هـ بفلسطين بمدينة غزة على الأصح أو عسقلان . وقيل باليمن ، كما جاء فى بعض الروايات[١] ومهما يكن فقد ولد فى بلد غريب بعيد عن مواطن قومه بمكة أو غيرها من بلاد الحجاز .

ومات أبوه قبل أن ينعم محمد هذا بمعرفتـه ، وتركه إلى أمه ، وكانت امرأة من الأزد . ولكن الله رعاه وأنبته نباتاً حسنا . وكان له من آثار نسبه الرفيع ما أبعده عن مواطن الريبة ، وحاطه من كل سوء ، وما جعله يطمح إلى معالى الأمور ، ويصل بجـده وعقله الألمعىّ إلى أن يكون إماما وعلَما خالداً على الزمان :

ورأت الأم أن تنتقل بولدها محمد إلى مكة ، ليعيش بين أهله ولا يضيع نسبه بين الجاهلين به . وفيها أخذت مواهبه تتفتح ويشرع فى طلب العلم وأسبابه ، وذلك على رقة حاله ، حتى إنه كان لا يجد ثمن القراطيس التى يكتب فيها سماعاته .

وفى البلد الحرام حفظ القرآن وهو حدَث ، ثم أخذ يطلب اللغة والشعر والأدب حتى برع فى ذلك كله ثم انصرفت همته لطلب الحديث والفقه من شيوخهما ، مثل مسلم بن خالد الزنجى وغيره ، وأضاف إلى ذلك أن حفظ موطأ الإمام مالك . وكل هذا وهو يعانى من الفاقة وضيق ذات اليد .

وكان من الطبيعى وقد حفظ « الموطأ » أن يسعى للقاء صاحبه إمام دار الهجرة ، فذهب إليه قبل سنة ١٧٠ هـ وقرأ عليه كتابه من حفظه ، فأعجب الإمام به وبقراءته ؛ لأنه كان من الفصحاء المعدَّودين . ولما

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ، جـ ١ : ٦٣٨ ؛ تاريخ بغداد للخطيب جـ ٢ : ٥٦ .

فرغ منه قال له : « يابن أخى تفقّه تعلُ » ، كما قال « يا محمد ، اتق الله فسيكون لك شأن » وقد صدقت فيه فِراسة الإمام .

ويذكر الربيع بن سليمان الراوى المصرى أنه سمع الشافعى يقول عن لقائه للإمام : « وقدمت على مالك وقد حفظت الموطأ ، فقلت : إنى أريد أن أسمع الموطأ منك ، فقال : اطلب من يقرأ لك ، قلت : لا عليك أن تسمع قراءتى ، فإن سهل عليك قرأت لنفسى . قال : اطلب من يقرأ لك ، وكرّرت عليه فقال : اقرأ فلما سمع قراءتى ، قال : اقرأ، فقرأت عليه حتى فرغت منه (آداب الشافعى ومناقبه ، لأبى محمد بن أبى حاتم الرازى المتوفى سنة ٣٢٧ ص ٢٧ — ٢٨)[1] .

نبوغه وتقديره :

لزم الشافعى الإمام مالك بن أنس بالمدينة حتى مات سنة ١٧٩ ، وظهر نبوغه فى الفقه وفى سائر ما عُنى به من العلوم . وكانت نزعته فى الفقه نزعة أهل الحديث ؛ وذلك لعلمه التام بالقرآن ومعانيه وشدة طلب الحديث الصحيح ، ليكون من أسانيده فى الأحكام الفقهية وإفتائه بها .

وبلغ من ذلك أنه كان — كما يذكر ابن حجر — إذا ذكر التفسير ، كأنه شهد التنزيل ، وكما يقول أبو حسان الزنادى عنه : ما رأيت أحداً أقدر على انتزاع المعانى من القرآن ، والاستشهاد على ذلك من اللغة ، من الشافعى . ويذكر داود بن على إمام أهل الظاهر عن إسحاق بن راهويه أنه قال :

ذهبت أنا وأحمد بن حنبل إلى الشافعى بمكة ، فسألته عن أشياء ، فوجدته فصيحاً حسن الأدب . فلما فارقناه أعلمنى جماعة من أهل الفهم بالقرآن أنه كان

(١) وراجع توالى التأسيس لابن حجر ص ٥٠ — ٥١ .

أعلم الناس فى زمانه بمعانى القرآن ، وأنه أوتى فيه فهماً ، فلو كنت عرفته للزمته . قال داود : رأيته يتأسف على ما فاته منه[1] .

ولهذا لا عجب أن رأينا شيخه الأول مفتى مكة ، وهو مسلم بن خالد الزنجى يأذن له بالإفتاء وهو دون العشرين من عمره ، ويقول له : « أفتِ يا أبا عبدالله ، فقد آن لك أن تفتى » ، كما ينقل الرازى . وكما يذكر صاحب شذرات الذهب أيضاً .

وقد بلغ من نبوغه وعلوّ شأنه فى الفقه وأدواته أن نال بحق تقدير أقرانه ومن أتوا بعده ، وثناءهم عليه ، وإشادتهم به ، كما يذكر جمهرة مؤرخيه[2] . هذا ابن حنبل يقول عنه : ما رأيت أحداً أفقه فى كتاب الله من هذا الفتى ، ويذكر مما برع فيه هذه العلوم الأربعة : اللغة ، واختلاف الناس ، والمعانى (أى معانى القرآن) ، والفقه .

ويذكر الخطيب عن طريق الحميدى أنه كان إذا ذكر عنده الشافعى يقول : حدثنا سيد الفقهاء . ومن المأثور عن ابن حنبل أن ابنه عبد الله سأله : أىّ رجل كان الشافعى ؟ فإنى سمعتك تكثر الدعاء له ، فقال له : يا بنى ، كان الشافعى كالشمس للنهار ، وكالعافية للناس ، فانظر هل لهذين خلف ؟ وعنهما من عِوض ؟[3] .

رحلاته وأثرها :

من دأب العلماء الأفذاذ الرحلة فى طلب العلم والسماع من شيوخه ، لا يبالون فى هذه السبيل بما يصيبهم من تعب ونصب . وقد كان الشافعى من هذا الطراز النادر من العلماء ، ولذلك رأيناه يرحل من مكة إلى المدينة ، فيلقى إمام دار الهجرة ويأخذ عنه .

(١) توالى التأسيس ، ص ٥٨ .
(٢) مثل الخطيب البغدادى ، وابن حجر ، وابن العماد الحنبلى ، وابن أبى حاتم ، وابن خلكان فى الوفيات ، وابن السبكى فى طبقاته .
(٣) مفتاح السعادة ، لطاش كبرى زاده جـ ٢ : ٩٠ .

ونراه بعد هذا فى العراق أكثر من مرة ، ثم فى مصر أخيراً حيث استقرّ به المقام ، ولقى ربه عام ٢٠٤ هـ بعد أن ملأ طباق الأرض علماً .

يذكر ابن خلكان فى الوفيات (جـ ١ : ٦٣٨) ، بصدد رحلات الشافعى بين الحجاز والعراق ومصر ما يأتى بنصّه : « وحديث رحلته إلى مالك مشهور ، فلا حاجة إلى التطويل فيه . وقدم بغداد سنة خمس وتسعين ومائة ، فأقام بها سنتين ، ثم خرج إلى مكة ، ثم عاد إلى بغداد سنة ثمان وتسعين ومائة ، فأقام بها شهراً ، ثم خرج إلى مصر ، وكان وصوله إليها فى سنة تسع وتسعين ومائة ، وقيل : إحدى ومائتين ، ولم يزل بها إلى أن توفى يوم الجمعة آخر يوم من رجب سنة أربع ومائتين » .

وقد كانت رحلته الأولى إلى بغداد ، وإن اختلف المؤرخون فى بيان سببها ، كبيرة الأثر بالنسبة إلى الشافعى وإلى الفقه نفسه ؛ وذلك أن أصحابه من المالكية كانوا يطلبون إليه أن يردّ على الأحناف أهل الرأى ، ولكنه كان يرى أن يعرف ما كتبوه قبل أن يتولى الرد عليهم ، وكان هذا طبيعياً .

ولهذا نراه لما وصل إلى العراق يختلف إلى محمد بن الحسن الشيبانى ويلزمه ويكتب كتبه ، وبذلك عرف آراء فقهاء العراق . وفى ذلك يذكر عنه ابن العماد الحنبلى أنه قال : كتبت عن محمد وَقْرَ بعير كتباً ، ولولاه ما انفتق لى من العلم ما انفتق .

كما يذكر ابن أبى حاتم الرازى (ص ٣٤) فى هذا أن الشافعى نفسه قال أيضاً : « أنفقت على كتب محمد ابن الحسن ستين ديناراً ، ثم تدبّرتها ، فوضعت إلى جنب كل مسألة حديثاً ، يعنى رداً عليه .

هكذا كانت بداية معرفة الشافعى بمحمد بن الحسن وبكتبه وبأقاويل الأحناف بصفة عامة ، وكان من الطبيعى — إذا راعينا اختلاف منهج أهل الحديث عن منهج أهل الرأى اختلافاً كبيراً فى استنباط الاحكام الفقهية — أن تكون مناظرات ومساجلات بين الطرفين

إنه نفسه وهو يتكلم عن اتصاله بمحمد بن الحسن ولزومه مجلسه : « وكان إذا قام ناظرت أصحابه ، فقال لى : إنك تناظر ، فناظر فى الشاهد واليمين . فامتنعت فألحّ علىّ ، فتكلمت معه . فرفع ذلك إلى الرشيد فأعجبه ووصلنى »[1] .

وحسُنت منزلته لدى الرشيد ومحمد بن الحسن معاً ، حتى إنه لَيروون أنه جاء مرة إلى منزل ابن الحسن وكان خارجاً إلى دار الخلافة ، فلما رآه نزل . وقال لغلامه اذهب فاعتذر . فقال له الشافعى : لنا وقت غير هذا ، فقال : لا ، وأخذ بيده فدخلا الدار . ثم يقول راوى هذه الحادثة ، وهو أبو حسان بن عثمان الزيادى (ابن حجر ٧١) : وما رأيت محمداً يعظم أحداً إعظام الشافعىّ .

هذا ، وكان أثر اتصال الشافعى بأهل الحديث أولا وأخذه عنهم ، ثم بأهل الرأى ومعرفته بأقاويلهم وآرائهم ومناظراته لهم ثانياً ؛ كان ذلك الأثر كبيرا جدا من ناحيتين : ناحية بحثه عن السنة وما يؤخذ منها وبيان الصحيح وحكم أخبار الآحاد فى العمل أو عدم العمل بها ، ثم بوجوب الاحتجاج بالسنة بجانب القرآن بصفة عامة .

وبذلك إلى جانب بحوثه فى القرآن وبيان ناسخه من منسوخه ، وهل يجوز نسخ حكم من أحكامه بالسنة أولا يجوز ، إلى غير هذا كله من مباحث كتاب الله وسنة رسوله ؛ بذلك كله كان الشافعى بحق هو واضع علم أصول الفقه ، على ما سيأتى بيانه بشىء من التفصيل عند الكلام على كتابه « الرسالة » .

والناحية الثانية هى أنه وصل بعد الدرس والتمحيص وتمييز الصحيح من الآراء والمناهج من غير الصحيح

(١) ابن حجر ٦٩ . ومسألة الشاهد واليمين هى مسألة القضاء بشاهد واحد للمدعى مع يمينه بدل شاهدين .

إلى أن يكوّن لنفسه مذهباً خاصاً ، هو وسط بين الطرفين ، طرف أهل الحـديث وعلى رأسهم مالك وأصحابه بالمدينة ومصر ، الذين يجعلون عمادهم السنن والآثار ، ولا يجنحون إلى الرأى إلا بالقدر الذى يرونه ضرورياً .

وطرف أهل القياس والرأى (بالعراق وما والاه من الأمصار) الذين يعتمدون ، بعد القرآن المحكم والسنة الصحيحة التى لاريب فيها ، على إعمال العقل ودقة النظر وقوة الجدل والأخذ بالقياس .

وكان النزاع شديداً بين هذين الطرفين المتعارضين فجاء الشافعى وسطاً يوفق بينهما ويأخذ من كل منهما بقدر ؛ فهو مثلا ينصر السنة نصراً شديداً ، ولكنه مع هذا يأخذ بالقياس فى غير إسراف ، إذ يشترط أن يكون له أصل وسند من الكتاب والسنة .

وقد أعانه على سلوك هذا المسلك الحسن ، وإن أغضب به كثيراً من أهل الرأى وكثيرا من أهل الحديث والآثار أيضاً ، أنه كان طالب حق لا جدل فى دراساته ومناظراته ، حتى لقد أثرت عنه هذه الكلمة : « ما ناظرت أحدا قطُّ إلا أحببت أن يُوَفّق ويُسدّد ويُعان ، وتكون عليـه رعاية من الله وحفظه ، وما ناظرت أحدا إلا ولم أبال بيّن الله الحق على لسانى أو لسانه »[1] .

وأخيرا عاد الشافعى إلى مصر سنة ١٩٩ ، أو أوائل سنة ٢٠٠ واستقرّ حتى توفاه الله إليه وفيها لقى قبولا حسنا بوصفه تلميذا للإمام مالك ، إلى أن ظهر منه ما خالفه فيه . وفى الحق أنه كان كبير الإجلال لمالك وكان يذكره بأنه أستاذ له ، ولكنه مع هذا كان أكثر حباً للحق وتعصبا له متى هُدى إليه ، وحينئذ يأخذ به وإن خالف مالكاً أو خالف فقهاء العراق جميعاً .

ويذكر البيهقىّ أن الشافعى كتب فى اختلافه مع

(١) مفتاح السعادة ج ٢ : ٩١ .

مالك ، لأنه بلغه أن بالاندلس قلنسوة له يستشفى بها وكان إذا قيل لأصحابه قال رسول الله ، كانوا يقولون : قال مالك . ومن ثم قال الشافعى إن مالكا بشر يخطىء ويصيب ، فدعاه هذا إلى التصنيف فى اختلافه معه بعد أن استخار الله فى ذلك . (توالى التأسيس لابن حجر ص ٧٦) .

وهكذا كان الشافعى لا يخالف إلا للحق الذى يراه لا للدنيا أو الهوى ، أو — كما ينقل ابن حجر أيضاً عنه — لا يخالف إلا من خالف سنة الرسول صلى الله عليه وسلم فى رأيه ، سواء كان هذا فى بغداد أو مصر أو غيرهما من البلاد التى أقام بها .

وفى ذلك يذكر صاحب تاريخ بغداد (ج ٢ : ٦٨ — ٦٩) أنه لما قدم الشافعى بغداد ، وكان فى الجامع نيف وأربعون حلْقة ، أو خمسون حلْقة ، ما زال يقعد فى حلْقة وحلْقة ويقول : قال الله تعالى للرسول ، وهم يقولون : قال أصحابنا ، حتى ما بقى فى المسجد حلْقة غيره .

وهكذا ظل الإمام الشافعى طالباً للحق وناصرا للسنة ، بعد أن اجتمع له فقه أهل الرأى وفقه أهل الحديث ؛ « فاصّل الأصول وقعّد القواعد ، وأذعن له الموافق والمخالف ، واشتهر أمره ، وعلا ذكره ، وارتفع قدره ، حتى صار منه ما صار » ، كما يقول أبو الوليد المكى الفقيه موسى بن أبى الجارود .

مؤلفاته :

منذ أحسّ الشافعى بالنضج العلمى شرع فى التأليف ، فألف فى مكة وبغداد ومصر . وكانت نتيجةَ هذا كتب كثيرة يعسر جدا إحصاؤها . وبعضها كتبه بنفسه ، وبعضها أملاه على رُواته وحاملى فقهه وعلمه ، وما كان أكثرهم حينذاك .

وقد ترك لنا ابن النديم ثَبَتا بهذه الكتب الكثيرة[1]

(١) الفهرست ص ٢٩٥ — ٢٩٦ .

وكذلك البيهقى»[1] ومما ذكره هذان وغيرهم نعلم أن كثيرا من هذه الكتب هى رسائل ألّفها فى أبواب الفقه المختلفة ، وبعضها يعتبر كتباً مستقلة ، ومن هذا الضرب الثانى كتاب : الحجة ، وكتاب : الرسالة ، وكتاب : اختلاف الحديث ، وكتاب : الرد على محمد بن الحسن . وكتاب : السُّنَن ، كما ذكر البيهقى وابن النديم .

ولعل كتاب « الحجة » كان أول ما كتب فى الرد على العراقيين بعد أن اطّلع على كتبهم . وفى هذا ينقل ابن حجر عن الشافعى نفسه أنه قال : « اجتمع علىّ أصحاب الحديث فسألونى أن أضع على كتاب أبى حنيفة ، فقلت : لا أعرف قولهم حتى أنظر فى كتبهم ، فكتبت لى كتب محمد بن الحسن ، فنظرت فيها سنة حتى حفظتها ، ثم وضعت الكتاب البغدادى يعنى الحجة[2].

هــذا ، وبأيدينا اليوم كتب كثيرة من تراث الشافعى ؛ منها « الرسالة » ، والمجموعة الكبرى التى تسمى « الأم » : وسنفرد للرسالة بحثاً خاصاً نتناولها فيه بالعرض والتحليل وبيان أثرها فى الفقه وأصوله ، وذلك بعد كلمة عن الأم ، وأخرى عن طريقة الإمام أو منهجه فى التأليف ، وثالثة عن أثره فى توجيه الدراسات الفقهية بعامة .

١ – لم يرد فى الكتب التى ذكرها ابن النديم للشافعى كتاب « الأم » ، ولكن جاء ذكره فيما نقله ابن حجر عن البيهقى . كما ذكر أن عدة كتب « الأم » مائة ونيف وأربعون كتاباً . وهذا يدلنا على أن تسمية هذه المجموعة الفقهية الكبرى بهذا الاسم ليست للشافعى ، وإن كان كل ما احتوته من الكتب والرسائل منسوباً إليه ، هو من كتابته أو إملائه على تلاميذه بمصر ، وعلى رأسهم الربيع بن سليمان المرادى المصرى الجيزى .

ومهما يكن من أمر فإن هذه المجموعة التى سميت بالأم وطبعت ونُشرت بمصر كما هو معروف ، تشمل كل أبواب الفقه من عبادات ومعاملات ، كما تشمل كتباً ومباحث أخرى فى علم أصول الفقه وعلوم الحديث ؛ فهى لذلك تعتبر بحق جماع تراثه الفقهى الذى بقى له بأيدينا حتى اليوم .

وإن الذى سمى هذا المجموع الضخم الذى جاء فى سبعة أجزاء كبار ، هو الربيع بن سليمان نفسه على ما نرى . وقد كان أميناً جد أمين فى كل ما أثبته فيه ؛ فإن الذى يرجع إلى هذا الكتاب يعلم أنه بيّن ما سمعه بنفسه من الإمام ، وما وجده مكتوباً بخطه ، كما بيّن ما لم يسمعه بنفسه ، بل أخذه عن غيره بعد أن يثق بأنه للإمام حقاً .

٢ – كان الشافعى يطلب الحق بكل سبيل ، كما كان عريق التفكير قبل أن يكتب ، كما كان كثير التدبر فيما كتبه ، حتى إنه ليعدل عن كثير منه ويعيد كتابته ثانياً ، كما فعل بالرسالة وغيرها ، ولذلك عُرِف بأن له مذهبين : مذهب قديم بالعراق ، والمذهب الجديد الذى أثبته فى كتبه التى أثرت عنه بمصر .

قال محمد بن مسلم بن واره الرازى لأحمد بن حنبل : ما ترى فى كتب الشافعى التى عند العراقيين أحبُّ إليك أم التى بمصر ؟ قال : عليك بالكتب التى وضعها بمصر ؛ فإنه وضع هذه الكتب بالعراق ولم يُحكمها ، ثم رجع إلى مصر فأحكَم تلك[1].

ويذكر الجُوينى أن للشافعى مذهبين ، مذهب قديم وآخر جديد ، وهذا ناسخ لذاك ، فلا يجوز أن يُفتَى ويؤخذ بالقديم مع إمكان الأخذ بالجديد ؛ لأن القديم صار منسوخاً ، ولأن المتأخر يرفع المتقدم

(١) راجع توالى التأسيس لابن حجر ص ٧٨ .
(٢) توالى التأسيس ص ٧٦ .

(١) آداب الشافعى ومناقبه لابن أبى حاتم الرازى ، نشر عزت العطار الحسينى بمصر سنة ١٩٥٣ ص ٦٠ .

لا محالة ، فعلى هذا لا تردد فى رأى الشافعى ، إلى آخر ما قال[1].

ومن هذا نستطيع أن نقول بحق : إن الأمر فى رأينا ليس أمر مذهبين باقيين للشافعى حتى اليوم ، وإنما هو مذهب واحد استقر عليه نهائياً ، وهو مجموع الآراء الفقهية كما تؤخذ من كتبه التى أثرت عنه بمصر . وبذلك صار ما يخالفها من الآراء المبثوثة فى مؤلفاته العراقية قد رجع عنه وصار منسوخاً ، كما يقول الجُوينى .

٣ ــ وأخيراً ، كان الشافعى بالأصول التى وضعها وأخذ نفسه بها فى فقهه ، وبتكوين مذهبه وإحكامه، وبعمق التفكير وإجالة الرأى طويلا قبل قبوله ، وبطلبه الحق بكل سبيل ــ نقول : إنه كان بذلك كله ، موجهاً للدراسات الفقهية فى عصره وفيما بعده إلى نحو جديد لم يسبق إليه .

ذلك بأنه قبل الشافعى نجد نزعتين سادتا الدراسات الفقهية : نزعة أهل الرأى والقياس بالعراق ، ونزعة أهل الحديث والأثر بالحجاز ، فجاء الشافعى بمذهبه وسطاً بين هذين المذهبين[2] ؛ فهو لم يهمل العمل بالرأى والقياس فيما لا يجد سنة صحيحة فيه ، كما لا يسرف فى ذلك كما يصنع أهل العراق[3] ، بل يطلب السنة

(١) مغيث الخلق لإمام الحرمين الجوينى ، الطبعة الأولى بمصر سنة ١٩٣٤ ص ٢٨ .

(٢) راجع مقدمة ابن خلدون ص ٣٥٤ – ٣٥٥ حيث تكلم عن علم الفقه .

(٣) يذكر ابن أبى حاتم الرازى أن الشافعى قال : «الأصل=

الصحيحة بكل جهده ويترك لها رأيه متى صحت عنده . ومن ثم كان وسطاً بين البحث الحر وبين التقليد للشيوخ الذى ساد أهل عصره ، وكان لهذا الموقف أثر كبير محمود فى الدراسة الفقهية ، سنلم بطرف منه بعد حين .

هذه ناحية ، ونرى من ناحية أخرى أن الفقهاء قبل الشافعى كانت عنايتهم إلى جمع المسائل والفروع وبيان حكم كل منها من أدلة الشرع المعروفة ، ثم ترتيب كل طائفة منها فى باب يخصها . ومعنى هذا أن الأصول والأدلة الشرعية كانت تطلب للاستدلال بها على الأحكام الشرعية التى يضعون لتلك المسائل والفروع التى لا تكاد تتناهى ، بل هى متجددة متكاثرة على الأيام .

فجاء الشافعى ورأى أن العناية يجب أن تتوجه لبيان الأصول والقواعد العامة ، مع بيان مآخذها وما يتفرع عنها ويستنبط منها من أحكام المسائل والفروع التى تجدّ فى كل يوم . ومتى عرفت هذه الأصول والقواعد الكلية العامة كان الاستنباط منها وتطبيقها سهلا على الفقيه . ومن ثم ، كان من الحق أن نرى فى ميله إلى هذه الناحية فى الفقه اتجاهاً جديداً محمود الأثر ، وهو الاتجاه العقلى العلمى الذى لا يكاد يعنى بالجزئيات والفروع[1].

= (أى أصل العلم) قرآن وسنة، فإن لم يكن فقياس عليهما » . ولما سأله ابن حنبل عن القياس قال : « عند الضرورات » .

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٢٣٠ .

٢ ــ الرسالة : كتابتها ، وتحليلها ، وتقديرها

(ا) كتب الشافعى هذه « الرسالة » مرتين ، الأولى بمكة كما يرى البعض ، وذلك حين كتب إليه ــ وهو شاب ــ عبدالرحمن بن مهدى (توفى سنة ١٩٨) أن يضع له كتاباً فيه معانى القرآن ، ويجمع مقبول الأخبار فيه ، وحُجة الإجماع ، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة ، فوضع له كتاب «الرسالة» ثم أرسله إليه ، وهى الرسالة القديمة التى عرفت عنه بالعراق [١] . ثم كتبها مرة أخيرة بمصر بعد أن أعاد النظر فيها ورضيها ، وهى الرسالة الجديدة التى وصلت إلينا .

وبهذا الكتاب الفريد فى عصره صار الشافعى هو الواضع لعلم أصول الفقه بإجماع الذين ترجموا له كما يذكر صاحب شذرات الذهب ، وابنُ أبى حاتم الرازى ، وابن حجر العسقلانى ، وابن خلدون فى مقدمته ، وغيرهم .

ب ــ نأخذ الآن فى عرض هــذا الكتاب القيم وتحليله ، لنعرف ما اشتمل عليه من أبواب وفصول ومباحث ، وكلها عظيم الفائدة والأثر ، وكلها فيه هدى للناس وبيان للفقهاء الذين يعملون لاستنباط الأحكام الشرعية من أصولها وأدلتها .

للكتاب خطبة ، جعلها الإمام المؤلف مقدمة له . وفيها ذكر أن القرآن قد جمع الله فيه ماأحلّ وحرّم وما يجب علينا أن نتعبد به مما افترضه علينا ووعدنا عليه ثوابه ، ولهذا كان حقا على طلبة العلم بلوغ غاية الجهد فى الاستكثار من علمه نصّا واستنباطا ، والرغبة إلى الله فى العون إليه ، فإنه لا يُدرك خير إلا بعونه .

وذلك لأن من وصل إلى علم أحكام الله فى كتابه وقال وعمل بما علم منه ، فاز بالخير والفضيلة فى دينه ودنياه . وصار فى الدين أهلا لموضع الإمامة .

وكان آخر الخطبة هذه الكلمة البليغة . فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفى كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها ، قال الله تبارك وتعالى (سورة ابراهيم ــ١) : « كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد » . وقال (سورة النحل ــ ٤٤) : « وأنزلنا إليك الذكر لتبيِّن للناس مانُزِّل إليهم ، ولعلهم يتفكرون » . وقال (سورة النحل ــ ٨٩) « ونزلنا عليك الكتاب تبيــانا ؛ لكل شىء وهُدًى ورحمةً ويُشرَى للمسلمين » . وقال (سورة الشورى ــ ٥٢) : « وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ، ما كنت تدرى ما الكتابُ ولا الإيمانُ ، ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدى إلى صراطٍ مستقيم » .

وكان من الطبيعى والقرآن عماد الدين ، وفيه بيان ما أراد الله بيانه من الأحكام ــ أن يبدأ الشافعى « الرسالة » بباب بيّن فيه كيف بيانُ كتاب الله لما جاءبه (ص ٢١ وما بعدها)من أحكام العبادات والمعاملات لأن البيان اسم جامع لمعان مجتمعة .الأصول متشعبة الفروع .

فمن البيان فى القرآن ما يكون نصاً لا يحتمل التأويل وذلك كجمل ما فرضه الله من صلاة وزكاة ونحوهما . ومثل ما حرمه من أكل الميتة ولحم الخنزير ونحوهما . ومنه ما أحكم الله فرضه فى الكتاب ، ثم بيّن كيفه على لسان نبيه ، مثل عدد الصلاة والزكاة وأوقاتها ومنه ماسنهالرسول مما لانصّ فيه فى الكتاب ،ولكن الله

---

(١) تاريخ بغداد ، ج ٤ : ٦٤ ــ ٦٥ ؛ شذرات الذهب ، ج ٢ : ١٠ .

فرض علينا فى الكتاب طاعته ، إلى آخر ضروب البيان التى ذكرها الشافعى .

وبعد أن عرض مراتب البيان الخمسة ، تناولها بالإيضاح فى أبواب خمسة (ص٢٦ وما بعدها) بذكر شواهد وأمثلة لكل منها . وجاء فى الباب الأخير ما يدل على أن السنّة قد تخصص الكتاب ، ولهذا أتبع ذلك بأبواب : بيّن فيها ما فرضه الله من وجوب طاعة رسوله واتباع سنته .

وبعد الفراغ من ذلك أخذ يتكلم (ص١٠٦ ومابعدها) عن النسخ وحكمته ، وعن الناسخ والمنسوخ ، وأطال الكلام فى فصول عدة فى هذا الموضوع المهم . فهو يذكر أن الله فرض فرائض أثبتها ، وأخرى نسخها تخفيفاً عن عباده ، وأبان أنه نسخ ما نسخ من القرآن به وأن السنة لا تكون ناسخة له ، بل هى تابعة له لأن على الرسول اتباع ما يوحى إليه ، وليس له تبديله من نفسه .

وتكلم بعد هذا (ص ١١٣ وما بعدها) عن الناسخ والمنسوخ الذى يدلّ الكتاب على بعضه والسنة على بعضه ، وعن الفرائض التى أنزلها الله نصاً ، ثم عن الأخرى المنصوصة ، ولكن للرسول سنة معها على اختلاف أنواع هذه الفرائض ؛ ثم عما يكون للسنة من تخصيص العامّ ومن ذلك عدم توريث القاتل من مال قتيله ولو كان أباه ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « ليس لقاتل شىء » ، مع نصّ القرآن على أن للابن نصيباً مفروضاً من تركة أبيه .

وأخذ بعد ذلك (ص ١٧٦ وما بعدها) فى بحث جُمَل الفرائض التى أحكم الله فرضها بكتابه ، وبين كيف يكون القيام بها على لسان نبيه ؛ وذلك مثل الصلاة والزكاة والحج ، فكل هذا فُرِض بالقرآن ، ولكن السنة هى التى بينت عدد الصلوات وعدد ركعات كل منها ، وكيفية أدائها فى الحضَر والسفَر :

وكذلك الأمر فى الزكاة التى يقول الله فيها (سورة التوبة ــ ١٠٣) : « خذ من أموالهم صدقة تطهّرهم وتزكيهم بها » ، فكان مخرج الآية ــ كما يقول الشافعى ــ عاماً على الأموال ، وكان يحتمل أن تكون على بعض الأموال دون بعض ، فدلّت السنة على أن الزكاة فى بعض الأموال دون بعض[1] ، إلى آخر ما قال :

والأمر مثل هذا فى الحج الذى فرضه الله بقوله (سورة آل عمران ــ ٩٧) : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا » ، فجاء الرسول وبين أن السبيل الزاد والمركب ، وأخبر بمواقيت الحج ، وكيف تكون التلبية ، وما يجب أن يتّقيه المُحرِم من لبس الثياب والطيب ، كما أعلمنا بسنته أعمال الحج كلَّها من الطواف بالكعبة والوقوف بعرفة ورمى الجمار وما سوى ذلك كله .

ونجد بعد ذلك باباً عنوانه «باب العلل فى الأحاديث» (ص ٢١٠ وما بعدها) ، تكلم فيه عن الأحاديث التى نجد فى القرآن مثلها نصاً ، وأخرى فى القرآن مثلها جملة ، وعن التى جاءت بأكثر مما فى القرآن ، والتى ليس منها شىء فى القرآن . كما تكلم عن الأحاديث الناسخة والمنسوخة ، والأخرى التى ليس فيها دلالة على ناسخ ولا منسوخ ، وعن أحاديث فيها أوامر ونواهٍ للرسول ، فيصرف بعضها إلى التحريم ، وبعضها إلى غير هذا . كما تكلم أيضاً عن مباحث أخرى تتعلق بالحديث وعلومه ، ومنها ما يكون من الاختلاف الذى يكون بين بعضها وأسبابه ؛ كما تحدّث بعد ذلك كله عن أسباب اختلاف القراءات فى القرآن :

ويطيل بصفة خاصة فى كلامه عن النهى فى الأحاديث (ص٣٠٧ وما بعدها) ، بادئاً فى هذا بقول الرسول (ص) : « لا يخطُب أحدكم على خطبة أخيه » ، مبيناً أن النهى هذا جاء على معنى دون معنى

(١) الرسالة ص ١٨٧

آخر ، وهذا المعنى هو أن تكون المرأة قد رضيت بالأول وأذنت فى التزوج منه ، وإلا ما كانت خطبة الثانى منهياً عنها . ثم تكلم بعد هذا عن النهى لمعان أخرى فى البيوع وغيرها .

وبعد ذلك نرى الشافعى يخصص باباً للعلم وما يجب على الناس فيه (ص ٣٥٧ وما بعدها) ، فيذكر أن العلم علمان : علمُ عامّة لا يسع بالغاً غيرَ مغلوب على عقله جهلُه ؛ مثل الصلوات الخمس ، وصوم شهر رمضان ، وحج البيت على المستطيع ، والزكاة فى الأموال ، وتحريم الربا والزنا والقتل والخمر والسرقة ، وما كان فى معنى هذا .

ثم بيّن أن هذا الصنف من العلم موجود نصاً فى القرآن ، وموجود عاماً عند المسلمين ، ويحكونه عن الرسول ولا يتنازعون فيه ، لأنه لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل ولا الاختلاف .

وأما النوع الثانى من العلم ، فهو علم أحكام فروع الفرائض وغيرها ، مما ليس فيها نص قرآن ، ولا فى أكثره نصّ سنة إلا ما كان منها من أخبار الخاصة ، وما كان منها يحتمل التأويل . وهذه الدرجة من العلم لا تبلغها العامة ، ولم يكلّفها كل الخاصة ، وإذا قام بها من الخاصة من فيه الكفاية لا يكون حرج على من تركها .

ولما فرغ من بيان هذا كله ، نراه يتكلم عن خبر الواحد ، وعن الحجة فى تثبيته ، فى بابين (ص٣٦٩ وما بعدها) ، وهو فى هذا يطيل ؛ لأن الأمر يقتضى الإطالة حقاً . وذلك بأن خصوم السنة ردوا الأحاديث التى رواها آحاد ولم يروها حجة فى التشريع . فندب « ناصر السنة » نفسه للرد عليهم ودحض ما يحتجون به ، مستدلا بما لا سبيل إلى دفعه ، وبما لا يسع المنصفَ إلا التسليم به .

ثم انتهى إلى الكلام على الإجماع وحجيته (ص٤٧١ وما بعدها) مبيناً أن عامة المسلمين لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله ، ولا على خطأ . وتناول بعده القياس باعتباره أصلا من أصول الفقه بعد الكتاب والسنة والإجماع (ص٤٧٦ وما بعدها) ، مبيناً الأدلة على وجوب المصير إليه عند الضرورة ، وشروط القياس الصحيح ، ومَن يجوز شرعاً له أن يقيس ، ثم من يصح منه الاجتهاد فى أحكام الله .

وكان من الطبيعى للشافعى وهو يتكلم عن القياس وشروطه ، أن يتكلم عن الاستحسان الذى قال به الأحناف وإبطاله (ص ٥٠٣ وما بعدها) ؛ فذكر أنه حرام على أى إنسان أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر من الكتاب أو السنة ؛ لأن حلال الله وحرامه أولى ألا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان ، وأنه لو قال أحد فى هذا بلا خبر لازم أو قياس كان آثماً .

والفقهاء يختلفون فى كثير من أحكامهم ، فهل يسَعُهم هذا الاختلاف ؟ هنا يتكلم الشافعى (ص٥٦٠ وما بعدها) عن الاختلاف المحرّم وغيره ، وقال عن الاختلاف المحرم وغير المحرم ما نصّه : « كل ما أقام الله به الحجة فى كتابه أو على لسان نبيه ، منصوصاً بينا لم يحلّ الاختلاف فيه لمن علمه . وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويُدرَك قياساً ، فذهب المتأول أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس ، وإن خالفه فيه غيره ، لم أقل إنه يُضيَّق عليه ضيق الخلاف فى المنصوص » ؛ ثم أقام بعد هذا الحجة على ما رآه من التفرقة بين هذين الضربين من الاختلاف .

وبعد ذلك تكلم (ص ٥٨١ وما بعدها) عن اختلاف الصحابة فى بعض مسائل الميراث ، وبخاصة ميراث الجد ، ثم أبان رأيه فيما ينبغى العمل به من أقاويل الصحابة بصفة عامة إذا اختلفوا بصفة عامة فى آرائهم (ص ٥٩٦ — ٥٩٨) ، فقال : « نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع ، أو كان أصح فى القياس » .

ثم ذكر أنه يصير إلى قول الواحد منهم : لايحفظ عن غير منهم فيه له موافقة ولا خلاف ، إذ لم نجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ، ولا شيئاً فى معنى هذا ، أو وجد معه قياس .

وأخيراً يختم الإمام رسالته ببيان أن أصول الفقه ليست فى مرتبة واحدة ، بل لكل منها مرتبة معلومة بحيث يجيء بعضها فى أثر بعض فيقول :

« نحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها التى لا اختلاف فيها ، فنقول لهذا : حكمنا بالحق فى الظاهر والباطن ونحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد . لا يجتمع الناس عليها ، فنقول : حكمنا بالحق فى الظاهر ، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث .

ونحكم بالإجماع ثم القيــاس ، وهو أضعف من هذا [1] ولكنها منزلة ضرورة ؛ لأنه لا يحل القياس والخبر موجود ، كما يكون التيمم طهارة فى السفر عند الإعواز من الماء ، وإنما يكون طهارة فى الإعواز فكذلك يكون ما بعد السنة حجة إذا أعوز من السنة »

وبعد : هذا عرض وتحليل لمحتويات كتاب الرسالة الذى وضع به الشافعى علم أصول الفقه وابتدعه على غير مثال سابق ، ولكن هذا لا يغنى عن إيراد مقتبسات من هذا الكتاب تبرز هذا التحليل وتكشف عن أسلوب مؤلفه العظيم وطريقته فى التفكير .

(١) قد يكون مراد الشافعى أن الحكم بالقياس أضعف من الحكم بسابقه ، وقد يكون المراد أن الحكم بالإجماع والقياس أضعف من الحكم بالكتاب والسنة ؛ وهذا الفهم الثانى هو ما نرضاه ، والله أعلم .

٣ ــ مقتبسات من الرسالة

نأخذ الآن فى الاتيان ببعض شواهد من هذا الكتاب بأسلوب الشافعى نفسه وألفاظه . ولن نطيل فى هذه الاقتباسات ؛ فحسبنا أن نجيء بما يجعلنا نلمس حقاً قوة تفكير كاتبها العظيم ، ومقدار دفاعه عن سنة الرسول ، والأسباب التى من أجلها خالف من خالفه من معاصريه الفقهاء ومن غيرهم من خصوم السنة والداعين إلى عدم الأخذ بالكثير منها ؛ ومن ثم نعرف له فضله الكبير وألمعيته فى كل نواحى تفكيره

١ ــ وجوه بيان القرآن :

أشار الشافعى فى مقدمة الرسالة إلى أن فى القرآن . وهو الأصل الأول للشريعة الإسلامية ــ بيانا لكل شيء ؛ ثم بدأ الرسالة بتعريفنا كيف يكون هــذا البيان فقال :

البيان اسم جامع لمعان مجتمعــة الأصول متشعبة الفروع . فأقل مافى تلك المعانى المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب به ممن نزل القرآن بلسانه ، متقاربة الاستواء عنده وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض ؛ ومختلفة عند من يجهل لسان العرب .

فجماع ما أبان الله لخلقه فى كتابه مما تعبدهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه ، من وجوه ، فمنهــا ما أبانه الله لخلقه نصا ؛ مثل جُمَل فرائضه فى أن عليهم صــلاة وزكاة وحجا وصوماً ، وأنه حــرّم الفواحش ماظهر منها وما بطن ، وحرّم الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير ؛ وبيّن لهم كيف فرض الوضوء ، مع غير ذلك مما بيّن نصا .

ومنها ما أحكم فرضه بكتابه وبيّن كيف هو على لسان نبيه ، مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التى أنزل الله من كتابه .

ومنها ما سنّ رسول الله مما ليس فيه نص حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله والانتهاء إلى حكمه، فمن قبِل عن رسول الله فبفرض الله قبل.

ومنها ما فرض الله على خلقه. الاجتهاد في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم؛ فإنه يقول تبارك وتعالى (سورة محمد – ٣١): «ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلُوَ أخباركم»؛ وقال (سورة آل عمران – ١٥٤): «وليبتليَ الله ما في صدوركم، وليمحّص ما في قلوبكم»[1].

٢ — الحاجة إلى السنة:

وسنة الرسول هي الأصل الثاني للشريعة، ولابد منها بجانب القرآن كما رأينا. وقد تناول الشافعي هذه المسألة في مواضع كثيرة من الرسالة، ونذكر منها قوله، بعد أن أتى ببعض الآيات الدالة على فرض الصلاة والزكاة والحج[2].

أحكم الله فَرْضه في كتابه في الصلاة والزكاة والحج، وبيّن كيف فرضَه على لسان نبيه، فأخبر رسول الله أن عدد الصلوات المفروضات خمس، وأخبر أن عدد الظهر والعصر والعشاء في الحضر أربع، وعدد المغرب ثلاث، وعدد الصبح ركعتان.

وسنّ فيها كلها قراءة، وسنّ أن الجهر فيها بالقراءة في المغرب والعشاء والصبح، وأن المخافتة بالقراءة في الظهر والعصر. وسنّ أن الفرض في الدخول في كل صلاة بتكبير، والخروج منها بتسليم، وأنه يؤتى فيها بتكبير، ثم بقراءة، ثم ركوع، ثم سجدتين بعد الركوع، وما سوى هذا من حدودها ...

ثم ذكر في الزكاة آيات جاء فيها فَرْضها، ومنها

(١) ص ٢١ – ٢٣.
(٢) ص ١٧٧.

قوله تعالى (سورة التوبة – ١٠٣): «خذ من أموالهم صدقة تطهّرهم وتزكّيهم بها»، ثم قال:[1]

فكان مخرج الآية (أي التي ذكرناها هنا، عامّاً في الأموال، وكان يحتمل أن يكون على بعض الأموال دون بعض، فدلّت السنة على أن الزكاة في بعض الأموال دون بعض.

فلما كان المال أصنافاً، منه الماشية، فأخذ رسول الله من الإبل والغنم، وأمر فيما بلغنا بالأخذ من البقر خاصة دون الماشية سواها، ثم أخذ منها بعد مختلف، كما قضى الله على لسان نبيه، وكان للناس ماشية من خيل وحمر وبغال وغيرها؛ فلما لم يأخذ رسول الله منها شيئاً، وسنّ أن ليس في الخيل صدقة، استدللنا على أن الصدقة فيما أخذ منه وأمر بالأخذ منه دون غيره.

وبعد أن بيّن الشافعي ما دلّت عليه السنة من وجوب الزكاة في أصناف أخرى من المال دون غيرها قال:[2]

وقال الله (سورة الأنعام – ١٤١): «وآتوا حقه يوم حصاده» فسنّ رسول الله أن يؤخذ مما فيه زكاة من نبات الأرض، الغراس وغيره، على حكم الله جل ثناؤه، يوم يحصد، لا وقت له غيره. وسنّ في الرِّكاز الخمس، فدل على أنه يوم يوجد، لا في وقت غيره. أخبرنا سفيان عن الزهري عن ابن المسيّب وأبي سلَمة عن أبي هريرة أن رسول الله قال: «وفي الرِّكاز الخُمس».

ولولا دلالة السنة كان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء، وأن الزكاة في جميعها، لا في بعضها دون بعض[3].

(١) ص ١٨٧ – ١٨٨.
(٢) ص ١٩٥ – ١٩٦.
(٣) لم نر ما يدعو لذكر ما جاءت به السنة في الحج أيضاً، فقد سبق أن ذكرنا بعضه في تحليل الرسالة.

٣ — خبر الواحد وشروطه وحجيته :[١]

وفى السنة أخبار آحاد أو خاصة ، فما هى ؟ وما شروط قبولها ؟ فى ذلك يذكر الشافعى أن قائلا قال له : احدُد لى أقلّ ما تقوم به الحجة على أهل العلم حتى يثبت عليهم خبر الخاصة ..

فقلت : خبر الواحد عن الواحد حتى ينتهىَ به إلى النبى أو من انتهى به إليه دونه . ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً : منها أن يكون من حدّث به ثقة فى دينه ، معروفاً بالصدق فى حديثه ، عاقلا لما يحدّث به ، عالماً بما يحيل معانى الحديث من اللفظ وأن يكون ممن يؤدى الحديث بحروفه كما سمع لا يحدث به على المعنى ؛ لأنه إذا حدّث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه لم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام ، وإذا أداه بحروفه فلم يبق وجه يخاف فيه إحالته الحديث ، حافظاً إن حدث به من حفظه ، حافظاً لكتابه إن حدّث من كتابه ، إذا شرك أهل الحفظ فى الحديث وافق حديثهم ، بَرِيًّا من أن يكون مدلساً ، يحدّث عمن لقى ما لم يسمع فيه ، ويحدّث عن النبى ما يحدث الثقات خلافَه عن النبى .

ويكون هكذا مَن فوقه ممن حدثه ، حتى ينتهى الحديث موصولا إلى النبى أو إلى من انتهى إليه دونه ؛ لأن كل واحد منهم مُثبت لمن حدثه ، ومُثبت على من حدّث عنه ، فلا يُستغنَى فى كل واحد منهم عما وصفت ...

وقد رد كثير من الناس أخبار الآحاد ، ولهذا نرى الشافعى يعنى بتثبيتها وإقامة الحجة لقبولها ، وذلك إذ يقول :[٢]

فإن قال لى قائل : اذكر الحجة فى تثبيت خبر الواحد بنص خبرٍ أو دلالة فيه أو إجماع ، قلت له : أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عمير ، عن عبدالرحمن ابن عبد الله بن مسعود ، أن النبى قال : نضّر الله عبداً سمع مقالتى فحفظها ووعاها وأدّاها ، فرُبَّ حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه . ثلاث لا يُغِلّ عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله ، والنصيحة للمسلمين ، ولزوم جماعتهم فإن دعوتهم تحيط من ورائهم »[١] .

فلما ندب رسول الله إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها امرأ يؤديها ، والامرؤ واحد ؛ دل على أنه لا يأمر أن يُؤدَّىَ عنه إلاماتقوم به الحجة على من أدى إليه ؛لأنه إنما يُؤدَّى عنه حلال (أى يؤتى) . وحرام يجتنب ، وحدّ يقام ، ومال يؤخذ ويُعطى ونصيحة فى دين ودنيا ... وأمْرُ رسول الله بلزوم جماعة المسلمين مما يحتج به فى أن إجماع المسلمين ؛ إن شاء الله لازم ...

ثم استدل بعد هذا بوقائع لزمت فيها الحجة بخبر الواحد ؛ ومنها واقعة لها خطرها فى تاريخ المسلمين وحياتهم وصلاتهم حتى اليوم . وقد قال فيها ما نصّه : أخبرنا مالك عن عبدالله بن دينار عن ابن عمر قال :

بينما الناس بقباء فى صلاة الصبح إذ أتاهم آت فقال : إن رسول الله قد أنزل عليه قرآن ، وقد أمِر أن يستقبل الكعبة ، فاستقبلوها ، وكانت وجوههم إلى الشام ، فاستداروا إلى الكعبة » .

وأهل قُباء أهل سابقة من الأنصار وفقه ، وقد كانوا على قبلة فرض الله عليهم استقبالها ، ولم يكن لهم أن يدعوا فَرْض الله فى القبلة إلا بما يقوم عليهم به الحجة ، ولم يلقَوْا رسول الله ولم يسمعوا ما أنزل الله عليه فى تحويل القبلة ..

---

(١) ص ٣٦٩ وما بعدها .
(٢) ص ٤٠١ وما بعدها .

(١) أى تحدق بهم من جميع جوانبهم ، كما قال ابن الأثير .

وانتقلوا بخبر واحد ، إذ كان عندهم من أهل الصدق ، عن فرض كان عليهم ، فتركـوه إلى ما أخبرهم عن النبي أنه أحدث عليهم من تحويل القبلة . ولم يكونوا ليفعلوه ، إن شاء الله بخبر إلا عن علم بأن الحجة تثبت بمثله إذا كان من أهل الصـدق ، ولا ليحدثوا مثل هذا الحدث العظيم فى دينهم إلا عن علم بأن لهم إحداثه .

٤ — من له أن يقيس

وبعد أن تكلم عن القياس وأنه من أصول الأحكام الفقهية ، وأن القياس والاجتهاد اسمان لمعنى واحد ، أخذ يتكلم عمن يجوز له شرعاً أن يقيس فقال[1] .

ولا يقيس إلا من جمع الآلة التى له القياس بها ، وهى العلم بكتاب الله فرضه وأدبه ، وناسخه ومنسوخه ، وعامه وخاصه وإرشاده ، ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله ، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين ، فإذا لم يكن إجماع فبالقياس .

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السنن ، وأقاويل السلف ، وإجماع الناس ، واختلافهم ، ولسان العرب . ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل ، وحتى يفرق بين المشتبه ولا يعجل بالقول دون التثبت .

ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه ؛ لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ويزداد به تثبتا فيما اعتقد من الصواب .

وعليه فى ذلك بلوغُ غاية جهده ، والإنصاف من نفسه ، حتى يعرف من أين قال ما قال وترك ما ترك ، ولا يكون بما قال أعنى منه بما خالفه ، حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك ، إن شاء الله .

(١) ص ٥٠٩ وما بعدها .

فأما من تمّ عقله ولم يكن عالماً بما وصفنا فلا يحل له أن يقول بقياس ، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه ، كما لا يحلّ لفقيه عاقل أن يقول فى ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه . ومن كان عالماً بما وصفنـا ، بالحفظ لا بحقيقة المعرفة ، فليس له أيضاً أن يقول أيضاً بقياس ؛ لأنه قد يذهب عنه عقل المعانى .

وكذلك لو كان حافظاً مقصّر العقل ، أو مقصّراً عن علم لسان العرب ، لم يكن له أن يقيس ، من قِبَل نقص عقله عن الآلة التى يجوز بها القياس : ولا نقول يسعُ هذا ، والله أعلم ، أن يقول أبداً إلا إتباعاً لا قياساً ؛ إلى آخر ما قال .

* * *

وبعد ، هكذا نرى الإمام العظيم يكوّن مذهبه بعد تفكير وتدبر عميقين ، كما رضيـه أخيراً بمصر ، ويُحكم أصوله ، ويجعل منها القياس على الشروط التى عرفناها آنفاً ، وينصر سنة الرسول صلى الله عليه وسلم نصراً عزيزاً ؛ ويجادل المتحاملين عليها ، حتى كان له الفوز العظيم .

كما نجده يبتدع علماً قائماً برأسـه ، هو علم أصول الفقه ، فيحتضنه الذين جاءوا بعده من أصحاب المذاهب الفقهية المختلفة ، ويفيدون منه أجلّ الفوائد ، وذلك فى رسالته التى تحوى الكثير من بذور التفكير المنطقى والفلسفى وأصوله .

ومن أجل هذا وذاك كله نرى العالم الإسلامى يتقبل مذهبه بقبول حسن ، ونرى هذا المذهب يظهر فى الأقطار والبلاد الإسلامية على أيدى رجاله ، نراه فى قاعدته ومركزه الأول بمصر والشام والحجاز وبغداد وفارس ونيسابور وخراسان وسائر بلاد ما وراء النهر ، إلى بلاد كثيرة أخرى ، كما يذكر جمهرة من أرّخوه[1] .

(١) طبقات الشافعية الكبرى ، ج ١ : ١٧ — ١٧٥ .

ويقول ابن خلدون فى هذا : « وأما الشافعى فمقلدوه بمصر أكثر مما سواها ،وقد كان انتشر مذهبه بالعراق وخراسان وما وراء النهر ، وقاسموا الحنفية فى الفتوى والتدريس فى جميع الأمصار » ، إلى آخر ما قال ، مما يدل على عظمة شـأن المذهب وقوة انتشاره [1] .

وقد استفاضت شهرة الشافعى ومذهبه فى البلاد الإسلامية عامة ، وكذلك لدى الغربيين حتّى تجرد

(١) المقدمة ص ٣٥٥ - ٣٥٦ .

لدراسته كثير من المستشرقين ، وأفادوا منه فى بحوثهم ، ويظهر لنا هذا الأثر العظيم واضحاً فى أكثر من بحث وكتاب [1] .

رحم الله الإمام الشافعى ، ورضى عنه وأرضاه ، جزاء ما قدّم للإسلام وللإنسانية من خير فى ناحية الفكر القانونى والتشريعى .

(١) راجع فى ذلك ونحوه دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « الشافعى » ، وتاريخ الأدب العربى للمستشرق « بروكلمان » ج ٣ : ٢٩٢ وما بعدها .



القلــق لسيجمند فرويد

بقلم
الدكتور محمد عثمان نجاتى
أستاذ علم النفس بكلية الآداب بجامعة القاهرة

تاريخ حياة فرويد:

ولد سيجمند فرويد فى عام ١٨٥٦ من أبوين يهوديين فى مدينة فرايبرج بمورافيا التى تعرف الآن بتشيكوسلوفاكيا . وفى سن الرابعة انتقل مع أسرته إلى مدينة ڤيينا حيث نشأ ودرس الطب فى جامعتها .

وقد اهتم فرويد اهتماماً خاصاً بالأبحاث الفسيولوجية والتشريحية المتعلقة بالجهاز العصبى . واشتغل وهو لا يزال طالباً فى معمل إرنست بروك E. Bruck الفسيولوجى ، وقام بعدة أبحاث فى تشريح الجهاز العصبى . وفى عام ١٨٨١ حصل على الدكتوراه فى الطب ، وعين مساعدا لإرنست بروك فى معمله . وفى عام ١٨٨٢ اشتغل طبيباً فى المستشفى الرئيسى بڤيينا . ونشر بعض الأبحاث الهامة فى تشريح الجهاز العصبى وفى الأمراض العصبية ، مما لفت إليه الأنظار . وفى عام ١٨٨٥ عين محاضرا فى علم أمراض الجهاز العصبى .

ونشأت فى تلك الفترة صداقة بين فرويد وجوزيف بروير Joseph Breuer أحد أطباء ڤيينا المشهورين ، وقد تأثر فرويد به تأثرا كبيرا . وقد كان بروير يستخدم الإيحاء التنويمى فى معالجة مرضاه . واكتشف أثناء علاجه لفتاة مصابة بالهستيريا أن المريضة ذكرت أثناء نومها حوادث ماضية لم تستطع تذكرها أثناء اليقظة . ورأى بروير أن ذكر المريضة لهذه الحوادث والتجارب الشخصية القديمة ، والإفضاء بالعواطف والانفعالات المتعلقة بها والتى كانت من قبل مكبوتة ، كان له أثر كبير فى شفاء المريضة . وقد سمى بروير فيما بعد هذه الطريقة فى العلاج « بطريقة التفريغ » Cathartic Method . وذكر بروير لفرويد قصة علاجه لتلك الفتاة ، فأعجب فرويد بطرافتها وبنجاحها فى شفاء المريضة ، ولكنه لم يعلق عليها فى ذلك الوقت أهمية كبيرة .

وفى عام ١٨٨٥ رحل فرويد إلى باريس للدراسة فى جامعة سالبتريير حيث كان شاركو يقوم بأبحاثه فى الهستيريا . وشاهد فرويد بنفسه بعض هذه الأبحاث التى أثبتت إمكان إحداث أعراض الهستيريا بالإيحاء التنويمى ، وإمكان إزالتها بالإيحاء أيضاً . وقد

أكدت هذه التجارب التشابه التام بين الهستيريا التى تحدث عن الإيحاء وبين الهستيريا التى تشاهد بين المرضى. ثم عاد فرويد إلى ڤيينا عام ١٨٨٦ ، واشتغل طبيباً خاصاً مع استمراره فى وظيفته التدريسية ، وأخذ فرويد فى تطبيق ما تعلمه من شاركو ، وحاول إقناع أطباء ڤيينا بإمكانه إحداث الهستيريا بالإيحاء التنويمى ، فقوبل بمعارضة شديدة . غير أن فرويد استمر فى مواصلة بحثه العلمى كطبيب خاص يعالج مرضاه بوساطة الإيحاء التنويمى ، ولم يلبث فرويد طويلا حتى اتضحت له بعض العيوب فى فنه التنويمى ، إذ تبين له أنه لا يستطيع أن ينوم بعض مرضاه . وقد جعله ذلك يشعر بأنه لا زال فى حاجة إلى تحسين فنه التنويمى ، فسافر فى عام ١٨٨٩ إلى مدينة نانسى بفرنسا ، وقضى فيها عدة أسابيع فى اتصال بالطبيبين ليبولت Liebault وبرنهايم Bernheim .

ولما عاد فرويد بعد ذلك إلى ڤيينا جدد اتصاله بجوزيف بروير ، واشتركا معاً فى مواصلة البحث العلمى فى أسباب الهستيريا وطرق علاجها ، وقد نشرا معاً فى عام ١٨٩٣ بحثاً فى « العوامل النفسية للهستيريا » ، وفى عام ١٨٩٥ نشرا كتاب « دراسات فى الهستيريا » ، ويعتبر هذا الكتاب الأخير نقطة تحول هامة فى تاريخ علاج الأمراض العقلية والنفسية ، فقد احتوى على البذور الأولى التى نمت منها فيما بعد نظرية التحليل النفسانى . وقد أشار المؤلفان فى هذا الكتاب إلى أهمية الدور الذى تلعبه الحياة العاطفية فى الصحة العقلية ، وبينا ضرورة التميز بين الحالات العقلية الشعورية وبين الحالات العقلية اللاشعورية ، وذهبا إلى أن الأعراض الهستيرية تنشأ عن كبت الميول والرغبات ، فتتحول تحت تأثير هذا الكبت عن طريقها الطبيعى ، وتتخذ لها منفذاً عن طرق شاذة غير طبيعية هى الأعراض الهستيرية ، وشرح المؤلفان « طريقة التفريغ » وبينا قيمتها العلاجية فى شفاء الهستيريا . وتتلخص هذه الطريقة فى حث المريض أثناء التنويم المغناطيسى على تذكر الحوادث والخبرات الشخصية الماضية ، وعلى « التنفيس » abreaction عن العواطف والانفعالات المكبوتة . ولذلك سميت هذه الطريقة فى العلاج بطريقة التفريغ . ويرجع الفضل فيما جاء فى هذا الكتاب من آراء جديدة إلى بروير ، كما اعترف بذلك فرويد نفسه . وقد ساعدت ملاحظات فرويد وتجاربه العديدة على تأييد آراء بروير وإثبات صحتها .

ثم أخذت آراء فرويد تختلف عن آراء بروير ، فدب بينهما الخلاف ، وانقطعت بينهما الصلة ، وحدث أول خلاف بينهما حينما حاولا تفسير العوامل النفسية المسببة للهستريا ، ففسر بروير الانحلال العقلى الذى يصاحب الهستريا بانقطاع الصلة بين حالات النفس الشعورية ، وفسر الأعراض الهستيرية بحالات شبه تنويمية ينفذ أثرها إلى الشعور ؛ أما فرويد فقد كان يرى أن الانحلال العقلى يحدث نتيجة صراع الميول وتصادم الرغبات . واعتبر الأعراض الهستيرية أعراضاً دفاعية نشأت تحت ضغط الدوافع المكبوتة فى اللاشعور التى تحاول التنفيس عن نفسها بشتى الطرق . ولما كان ظهور هذه الدوافع المكبوتة فى الشعور أمراً غير مقبول للنفس ، فإنها تحاول التنفيس عن نفسها بطرق غير طبيعية هى الأعراض الهستيرية . وحدث الخلاف الثانى بين فرويد وبروير حينما أخذ فرويد يعتبر الغريزة الجنسية السبب الأول فى حدوث الهستيريا ، ولم يوافق بروير على هذا الرأى وعارض فرويد فيه ، كما عارضه فى ذلك جمهور الأطباء فى عصره .

ومنذ ذلك الوقت أخذ فرويد يواصل أبحاثه منفرداً فى عزم لا يلين ، وفى ثبات لم تزعزعه هجمات خصومه وبدأت تكشف له ملاحظاته وأبحاثه عن الدور الهام الذى تلعبه الغريزة الجنسية فى مرض الهستيريا ، وقد دفعه

ذلك إلى توسيع دائرة بحثه ، فأخذ يدرس الأنواع الأخرى من الأمراض العصابية ، ويبحث عن علاقة الغريزة الجنسية بها ، وقد أدت أبحاثه إلى اقتناعه بأن اضطراب الغريزة الجنسية هي العلة الرئيسية فى جميع هذه الأمراض .

كان فرويد حتى الآن يستخدم « طريقة التفريغ » أثناء التنويم ، وهى الطريقة التى اكتشفها بروير ، ثم أخذ فرويد يفطن إلى مافى التنويم من عيوب ، فرأى أن بعض المرضى لا يمكن تنويمهم ، كما رأى أيضاً أن الشفاء الذى ينتج عن التنويم كان مقصوراً فقط على إزالة الأعراض المرضية ، ولم يتناول العلل الرئيسية التى تنتج عنها هذه الأعراض ، كما أن الشفاء كان وقتياً فقط لا يلبث أن يزول أثره بعد فترة طويلة أو قصيرة ، فتعود الأعراض نفسها أو غيرها إلى الظهور مرة أخرى ، ورأى فرويد أيضاً أن نجاح العلاج يتوقف على استمرار العلاقة بين المريض وطبيبه ، ودعاه ذلك إلى أن يفطن إلى أهمية الدور الذى تلعبه الرابطة الإنسانية فى العلاج ، ولم تكن الرابطة الإنسانية تظهر بوضوح أثناء التنويم المغناطيسى .

لكل هذه الاعتبارات رأى فرويد أن يعدل عن استخدام التنويم ، وبدأ يحث مرضاه عن طريق الإيحاء وهم فى حالة اليقظة على تذكر الحوادث والتجارب الشخصية الماضية .

ثم ظهرت لفرويد — فيمابعد — عيوب هذه الطريقة أيضاً ، فقد وجد أنه لا يستطيع دائماً باستخدام الإيحاء وحده دفع مرضاه إلى تذكر الحوادث والتجارب الشخصية الماضية التى سببت مرضهم . هذا فضلا عما فى هذه الطريقة من مشقة وإرهاق لكل من الطبيب والمريض ، فرأى فرويد أن يعدل عن هذه الطريقة وبدأ يطلب فقط من مرضاه أن يطلقوا العنان لأفكارهم تسترسل من تلقاء نفسها دون قيد أو شرط ، وطلب منهم أن يفوهوا بكل مايخطر ببالهم أثناء ذلك من أفكار وذكريات ومشاعر دون إخفاء أى شىء عنه مهما كان تافهاً أو معيباً أو مؤلماً ، وتعرف هذه الطريقة التى ابتكرها فرويد بطريقة « التداعى الحر » free association .

وباستخدام التداعى الحر بدأت تنكشف أمام فرويد حقائق هامة لم يكن من المستطاع الاهتداء إليها من قبل حينما كان العلاج يتم فقط أثناء التنويم . ابتدأت تتضح لفرويد الأسباب التى تجعل تذكر بعض الحوادث والتجارب الشخصية الماضية أمراً صعباً . فقد رأى أن معظم هـــذه التجارب مؤلم أو مشين للنفس . وهكذا بدا لفرويد أن سبب نسيانها هو كونها مؤلمة أو مشينة ، ولهذا السبب كانت إعادتها إلى الذاكرة أمراً شاقاً يحتاج إلى مجهود كبير للتغلب على المقـــاومة resistance الشديدة التى كانت دائماً تقف ضد ظهور هـــذه الذكريات فى الشعور The conscious ومن هذه الملاحظات كون فرويد نظريته الهامة فى الكبت Repression التى قال عنها إنها الحجر الأساسى الذى يعتمد عليه جميع بنـــاء التحليل النفسانى وأهم جزء فيه .

وذهب فرويد إلى أن الكبت يحدث فى الأصل عن الصراع بين رغبتين متضادتين ، وذكر نوعين من الصراع بين الرغبات ، يحدث أحدهما فى دائرة الشعور ، وينتهى بحكم النفس فى صالح إحـــدى الرغبتين والتخلى عن الأخرى ، وهذا هو الحل السليم للصراع الذى يقع بين الرغبات المتضادة ، ولا ينتج عنه ضرر للنفس ، وإنما يقع الضرر من النوع الثانى ، من الصراع الذى تلجأ فيه النفس بمجرد حدوث الصراع إلى صد إحدى الرغبتين عن الشعور وكبتها دون إعمال الفكر فى هذا الصراع وإصدار حكمها فيه ، وينتج عن ذلك أن تبدأ الرغبة المكبوتة حياة جديدة شاذة فى « اللاشعور » The Unconscious وتبقى هناك محتفظة بطاقتها الحيوية ، وتظل تبحث

عن مخرج لانطلاق طاقتها المحبوسة ، فتجده فى الأعراض المرضية التى تنتاب العصابيين . وعلى ضوء هذا التفكير رأى فرويد أن مهمة الطبيب النفسانى ليست هى دفع المريض إلى « التفريغ » و « التنفيس » عن الرغبات المكبوتة كما كان يفعل بروير وفرويد من قبل ، بل هى الكشف عن الرغبات المكبوتة لإعادتها مرة أخرى إلى دائرة الشعور لكى يواجه المريض من جديد هذا الصراع الذى فشل فى حله سابقاً ، فيعمل الآن على حله بإصدار حكمه فيه تحت إرشاد الطبيب النفسانى وتشجيعه ، وبعبارة أخرى أصبحت مهمة الطبيب النفسانى هى إحلال الحكم الفعلى محل الكبت اللاشعورى ، ومنذ ذلك الوقت أخذ فرويد يسمى طريقته فى العلاج بالتحليل النفسانى .

قضى فرويد عشر سنوات (١٨٩٦ – ١٩٠٦) منذ انفصال بروير عنه يعمل منفرداً فى جمع ملاحظاته ، ومواصلة أبحاثه ، وتكوين نظرياته ، فى وقت حرمته المجتمعات العلمية كل تشجيع وتأييد . ثم ابتدأت الأمور تتبدل ابتداء من عام ١٩٠٢ حينما التف حوله لأول مرة نفر قليل من شباب الأطباء المعجبين بنظريته الجديدة بقصد تعلم مبادئها واكتساب الخبرة فيها ، ثم أخذ عددهم يزداد رويداً رويداً ، وبدأ ينضم إليهم أفراد من غير الأطباء من أهل الأدب والفنون .

ثم أخذت المعرفة بالنظرية الجديدة تنتشر بين الأطباء فى كثير من البلاد ، وخاصة فى سويسرا حيث اكتسبت الحركة الجديدة صداقة أوجين بلولر Eugene Bleuler المشرف على معهد الأمراض العقلية بالمستشفى العام بمدينة زيوريخ ، ويونج Jung ، أحد مساعدى بلولر . وفى عام ١٩٠٨ عقد أول مؤتمر للتحليل النفسانى بمدينة زيوريخ بدعوة من يونج حيث تقرر إصدار مجلة للتحليل النفسانى تحت إدارة فرويد وبلولر ، وأسندت رياسة التحرير إلى يونج . وكان ذلك بدء صفحة جديدة فى تاريخ حركة التحليل النفسانى .

وفى عام ١٩٠٩ دعت جامعة كلارك بالولايات المتحدة الأمريكية فرويد ويونج للاشتراك فى احتفال الجامعة لمناسبة مرور عشرين عاماً على تأسيسها . فاستقبل فرويد وزميله فى أرض الدنيا الجديدة استقبالاً رائعاً وقوبلت محاضرات فرويد الخمس ، والمحاضرتان اللتان ألقاهما يونج بجامعة كلارك مقابلة حسنة .

وفى عام ١٩١٠ عقد المؤتمر الثانى للتحليل النفسانى فى مدينة نورمبرج حيث تم تأليف « جمعية التحليل النفسانى الدولية » ، وتقرر فى ذلك المؤتمر إصدار نشرة دورية تكون رابطة الاتصال بين الجمعية الرئيسية وبين فروعها الأخرى فى برلين برياسة أبراهام Abraham ، وفى زيوريخ برياسة يونج ، وفى ڤيينا برياسة ألفرد أدلر Alfred Adler ، وبعد ذلك أصدر أدلر وشتيكل Stekel مجلة ثانية للتحليل النفسانى فى ڤيينا .

ثم توالت بعد ذلك مؤتمرات جمعية التحليل النفسانى ، وتكونت لها فروع فى معظم الأقطار الغربية ، وأخذت تعاليم التحليل النفسانى فى الانتشار ، وبدأت تجلب إليها كثيراً من الأصدقاء والأتباع ؛ لا من رجال الطب فقط ، بل من رجال العلوم والفنون المختلفة أيضاً .

نظرية فرويد فى القلق :

كان لأبحاث فرويد الفضل الأول فى اكتشاف كثير من الحقائق السيكولوجية الهامة التى ساعدت على فهم أسباب الأمراض العصابية (النفسية) . فقد

استطاع فرويد مثلاً أن يبين أهمية اللاشعور فى حياة الإنسان ، واكتشف فرويد أهمية الكبت ، وشرح تطور الحياة الجنسية عند الإنسان ابتداء من الطفولة المبكرة حتى بلوغ مرحلة النضج الجنسى أثناء فترة المراهقة ، وبيّن الدور الخطير الذى تلعبه الغريزة الجنسية فى الأمراض العصابية . واهتم فرويد بدراسة القلق وبيّن علاقته بالأمراض العصابية ، وتضمن كتابه عن « القلق » آراءه النهائية فى هذا الصدد . غير أنه قبل أن نعرض لنظرية فرويد الأخيرة فى القلق ، يحسن أن نشرح نظريته القديمة فى القلق ، ثم نبين كيف تطور تفكيره فى هذا الموضوع حتى وصل إلى نظريته الأخيرة التى شرحها فى كتاب « القلق » .

نظرية فرويد القديمة فى القلق :

ميّز فرويد بين نوعين من القلق : القلق الموضوعى والقلق العصبى . فالقلق الموضوعى هو خوف من خطر خارجى معروف كالخوف من حيوان مفترس أو من الحريق أو الغرق ، وهذا النوع من الخوف أمر مفهوم ومعقول . أما القلق العصابى فهو خوف غامض غير مفهوم ، ولا يستطيع الشخص الذى يشعر به أن يعرف سببه ، ويأخذ هذا القلق فى العادة يتربص الفرص لكى يتعلق بأية فكرة أو أى شئ خارجى .

وقد حاول فرويد فى مؤلفاته الأولى أن يفسر القلق العصابى فذهب إلى أنه ينشأ عن كبت الرغبة الجنسية ؛ ففى جميع الحالات التى تمنع فيها الرغبة الجنسية من اتخاذ طريقها الطبيعى إلى التفريغ والإشباع فإن الطاقة النفسيـــة المتعلقة بالدافع الجنسى (وهى ما يسميه فرويد بالليبدو) تتحول إلى قلق ، ويتم هذا التحول بطريقة فسيولوجية ، ولم ينسب فرويد فى نظريتـــه القديمة عن القلق دوراً هاماً فى نشوء الأمراض العصابية ؛ فالقلق تبعاً لهذه النظرية لا يحدث العصـــاب ، وإنما يحدث العصاب أولاً ، ويساعد العصاب على كبت الرغبة الجنسية ؛ وحينما تكبت الرغبة الجنسية تتحول الطاقة الجنسية مباشرة وبطريقة فسيولوجية إلى قلق .

نقد النظرية القديمة :

جاء فى آراء فرويد الأولى عن القلق شيء من التناقض . فقد كان فرويد يرى أن القلق رد فعل عام يحدث فى الأنا [1] لمواقف الكدر والخطر ، وينطبق هذا الرأى تمام الانطباق على القلق الموضوعى ، إذ أن الأنا هو الذى يدرك الخطر الخارجى . وكان فرويد يعتقد أيضاً أن الليبدو الذى يرفضه الأنا يتحول مباشرة إلى قلق عصابى ، ولما كان هـــذا القلق العصابى متعلقاً بالليبدو الخاص بالدوافع الجنسية المكبوتة التابعة للهو ، فهذا القلق إذن لا يتفق مع صفة القلق الموضوعى الذى يصدر عن الأنا ، وكان هذا التناقض فى نظرية فرويد سبباً فى تعطيله عن الوصول إلى فهم حقيقة القلق العصابى ، وقد أشار فرويد نفسه فى كتاب « القلق » إلى هذا التناقض فى آرائه الأولى حينما قال : « إن نظرية القلق التى وضعتها فى هذا الكتاب تختلف بعض الشيء عن النظرية التى كنت أقول بها من قبل .

فقد كنت فيما سبق أعتبر القلق رد فعل عام يحدث فى الأنا لمواقف الكدر . وكنت أحاول دائماً تفسير ظهوره على أسس اقتصادية ، وقد افترضت على أساس دراساتى فى الأمراض العصابية الحقيقيـــة أن

---

(١) يقسم فرويد الجهاز النفسى إلى ثلاثة أقسام هى : الأنا والهو والأنا الأعلى . فالأنا : هو ذلك القسم من العقل الذى يشمل الشعور ، ويشرف على الحركة الإرادية ، ويقوم بمهمة حفظ الذات . والهو : هو ذلك القسم من العقل الذى يحوى كل ماهو موروث وما هو ثابت فى تركيب البدن ، وما هو غريزى فى الطبيعة الإنسانية وماهو مكبوت . وكل شيء فى الهو غامض ولا شعورى . والأنا الأعلى : هو ذلك القسم من العقل الذى يمثل الوالدين والمجتمع وهو ما يعرف عادة بالضمير .

الليبدو (التهيج الجنسي) الذي رفضه الأنا ، أو الذي لم يستعمله الأنا قد وجد تفريغاً مباشراً في صورة القلق ، ولا يمكن أن أنكر أن هذه الآراء المختلفة لم يتضمن بعضها البعض الآخر ، وفضلا عن ذلك فإن هذه الآراء قد أشارت إلى وجود علاقة وثيقة جداً بين القلق والليبدو ، ولم يتفق ذلك مع سمة القلق العامة من حيث أنه رد فعل للكدر ، وقد أتى الاعتراض على هذه النظرية من اعتبارنا أن الأنا هو المركز الوحيد للقلق . وقد كان ذلك إحدى نتائج المحاولة التي قمت بها لتقسيم الجهاز العقلي في كتاب الأنا والهو ؛ فبينما كانت النظرية القديمة ترى أنه من الطبيعي أن نفترض أن القلق يصدر من الليبدو الخاص بالدوافع الغريزية المكبوتة ، فإن النظرية الجديدة تميل إلى اعتبار الأنا مصدر القلق ، وعلى ذلك فالمسألة إذن هي قلق الهو (القلق الغريزي) في تقابل قلق الأنا » .

وقد شعر فرويد بهذا التناقض أيضا فيما بعد ، حينما توصل من تحليله للمخاوف المرضية إلى أن القلق فيها يحدث من الخوف من الخصاء ، أي أنه يحدث من خطر خارجي ، وأن هذا الخوف من الخصاء هو الذي يؤدي إلى كبت الرغبة الجنسية ، ثم يأخذ الخوف بعد ذلك يتعلق بموضوعات خارجية . ومعنى ذلك هو أن القلق يحدث في المخاوف المرضية عن الأنا . وهذا يناقض نظريته السابقة التي تفسر القلق في الأمراض العصابية الحقيقية على أساس تحول الليبدو المكبوت إلى قلق . وقد أشار فرويد إلى هذا التناقض فيما يلي : « ... وقد يسألني أحد كيف وصلت في الماضي إلى هذه الفكرة الخاصة بالتحول . لقد حدث ذلك عندما كنت أقوم بدراسة الأمراض العصابية الحقيقية في وقت كان لا يزال أمام التحليل شوط بعيد حتى يصل إلى التمييز بين العمليات الموجودة في الأنا وبين العمليات الموجودة في الهو . وقد حدث أن نوبات القلق وحالات الاستعداد العام للقلق تنشأ عن بعض الخبرات الجنسية ؛ مثل وقف الجماع قبل نهايته ، ومنع تفريغ التهيج الجنسي ، والامتناع المكره – أي تنشأ كلما تعرض إشباع التهيج الجنسي إلى الكف أو المنع أو تغيير الاتجاه . ولما كان التهيج الجنسي يعبر عن الدوافع الغريزية الليبدية فإنه لم يكن يبدو لنا في ذلك الوقت أننا كنا متسرعين حينما افترضنا أن الليبدو قد تحول إلى قلق نتيجة لهذا الاضطراب ... ولكن كيف يمكننا أن نوفق بين هذه النتيجة وبين النتيجة الأخرى التي وصلنا إليها وهي أن القلق الذي يظهر في المخاوف المرضية إنما هو قلق خاص بالأنا ، وأنه ينبعث في الأنا ، وأنه لا ينشأ عن الكبت ، بل على العكس هو الذي يسبب الكبت ؟ فمن الظاهر أن في هذا القول تناقضاً ليس حله بالأمر الهين ، وليس من السهل إرجاع هذين السببين للقلق إلى سبب واحد » .

ومن الغريب أن فرويد قد استطاع أثناء محاولته الأولى لدراسة القلق في الفصل الذي كتبه في كتاب « مقدمة عامة للتحليل النفساني » أن يبدي ملاحظة هامة تقرب كثيراً مما قاله فيما بعد في نظريته الجديدة فقد لاحظ فرويد أن القلق يصدر عن الأنا كرد فعل للخطر ، وكإشارة للاستعداد للهرب . وقال فرويد . إنه من السهل أن نتخيل أنه في حالة القلق العصابي أيضاً يحاول الأنا الهرب من خطر داخلي (الليبدو) ، وأنه يتصرف أمام الخطر الداخلي كأنه خطر خارجي غير أن فرويد لم يستطع أن يستفيد من هذه الملاحظة ، وعاد بعد ذلك إلى تمسكه برأيه القديم وهو القول بأن القلق ينشأ عن تحول الليبدو المكبوت .

نظرية فرويد الجديدة في القلق :

تعرض فرويد في كتاب القلق إلى المقارنة بين القلق الموضوعي والقلق العصابي ومحاولة فهم العلاقة بينهما ، وقد استطاع فرويد أن يجد هذه العلاقة في اعتبار كل منهما رد فعل لحالة خطر ؛ فالقلق الموضوعي

رد فعل لخطر خارجي معروف . أما القلق العصابى فهو رد فعل لخطر غريزى داخلى . ويلخص فرويد رأيه فى العلاقة بين القلق الموضوعى والقلق العصابى فيما يلى : « إن التقدم الذى أحرزناه هو أننا تجاوزنا حالات القلق إلى حالات الخطر التى تكمن وراءها . وإذا فعلنا نفس الشئ مع القلق الموضوعى لما وجدنا صعوبة فى حل المشكلة . فالخطر الموضوعى خطر معروف ، والقلق الموضوعى قلق حول خطر معروف من هذا النوع . والقلق العصابى قلق حول خطر غير معروف . فالخطر العصابى إذن خطر يجب أن يعرف . وقد بين التحليل أنه خطر غريزى »

وقد توصل فرويد إلى هذه النتيجة من تحليله لبعض حالات المخاوف المرضية . وقد تبين له من تحليله لهذه المخاوف المرضيــة أن القلق العصابى فى المخاوف المرضية هو قلق من خطر حقيقى هو الخصاء . والخصاء هو العقاب الذى يتوقعه الطفل إذا استسلم لرغباته الجنسية الخاصة بعقدة أوديب . وللمراحل الأخرى من حياة الطفل أخطار أخرى مختلفة غير خطر الخصاء . ولذلك يصبح من الضرورى أن نحدد بالدقة المعنى المقصود بالخطر ، وأن نبين الشروط التى يجب أن تتوفر فى أية حالة حتى يمكن أن نسميها حالة خطر .

معنى الخطر :

إن الحالة التى يشعر فيها الفرد بالخطر هى الحالة التى يشعر فيها بشدة الغرائز ، وتراكم التنبيه الشديد عليه مع عدم القدرة على الإشبــاع بسبب العجز البيولوجى أو العقلى ، أو بسبب الخوف من العقاب . فحالة الخطر إذن هى كما يقول فرويد : « .. تتكون من تقدير الشخص لقوته بالنسبة إلى مقدار الخطر ، ومن اعترافه بعجزه أمامه ــ عجزا بدنياً إذا كان الخطر موضوعياً ، وعجزاً نفسياً إذا كان الخطر غريزياً » . ويتضح هــذا المعنى من تحليل مخاوف الأطفال ؛ فالطفل الذى يشعر بالخوف حينما تتركه أمه إنما يخاف فى الحقيقة من عدم القدرة على إشباع حاجاته ورغباته التى كانت تقوم الأم بإشباعها . فزيادة شوق الطفل لأمه ، وشعوره بالعجز فى هــذه الحالة ، هو العامل الرئيسى المسبب لخوف الطفل . ويقول فرويد فى هذا المعنى : « .. إن الموقف الذى يعتبره الطفل خطراً والذى يريد أن يحمى نفسه منه إنما هو حالة عدم الإشباع وزيادة التوتر الناشئ عن الحاجة ، وهى حالة يكون فيها الطفل عاجزاً » . ومن ذلك يتضح أن العنصر الرئيسى المكوِّن لحالة الخطر هو ازدياد مقادير التنبيه بدون أن يكون الفرد قادراً على السيطرة عليها ، وهى حالة لا بد أن تشعر الفرد بالعجز .

وهناك ظروف كثيرة مختلفة يمكن أن يشعر الفرد حيالها بالعجز ، وتتغير هذه الظروف بتغير مراحل الحياة . وإذن فمضمون حالة الخطر يتغير بتغير مراحل الحياة . ويقول فرويد فى هذا المعنى : « .. فكل حالة خطر تقابل فترة خاصة من الحياة ، أو مرحلة من مراحل نمو الجهاز العقلى ، وهى تبدو مناسبة فى هذه المرحلة ؛ ففى الطفولة المبكرة لا يكون الفرد فى الواقع قادراً من الناحية السيكولوجية على السيطرة على الكميات الكبيرة من الإثارة التى تقع عليه سواء من الخارج أو من داخل نفسه . وفى مرحلة معينة من الحياة تصبح أهم رغبة له فى الواقع هى ألا يقوم الأشخاص الذين يعتمد عليهم بحرمانه من عنايتهم المشبعة بالحب . وفيما بعد فى أثناء صباه حينما يشعر أن أباه منافس قوى له بالنسبة لأمه ، حينما يصبح مدركاً لميوله العدوانية نحو أبيه ولرغباته الجنسية نحو أمه فإن خوفه من أبيه يكون أمراً معقولا فى الواقع . ويمكن أن نجد خوفه من عقاب أبيه تعبيراً فى الخوف من الخصاء ... وأخيراً حينما يأخذ يشترك فى علاقات اجتماعية فإنه يصنبع من

الضرورى له فى الواقع أن يخاف من أناه الأعلى ، أى ضميره ، لأن غياب هذا العامل قد يؤدى إلى ظهور حالات شديدة من الصراع والأخطار » .

ويحدث أحياناً أن تستمر هذه الأخطار معاً ، فنرى الطفل يخاف فى مرحلة تالية من خطر مناسب لمرحلة سابقة . فقد يستمر خطر الخضاء مثلا عند بعض الأفراد بعد انتهاء المرحلة الأوديبية ، والعصابيون فى رأى فرويد هم الأشخاص الذين لا يزالون يستجيبون لحالات الخطر القديمة كأنها ما زالت قائمة بالفعل . ولذلك يقول فرويد : « .. إن كثيرا جدا من الناس يظلون أطفالا فى سلوكهم إزاء الخطر ، وإن هؤلاء لم يتغلبوا على العوامل القديمة المسببة للقلق . وإنكار ذلك معناه إنكار وجود العصاب ، لأن مثل هؤلاء الأشخاص بالضبط هم الذين نسميهم عصابيين » .

وظيفة القلق :

يحدث القلق فى الأصل إذا تعرض الفرد لخطر بالفعل . ولكن إذا شعر الفرد بخطر فى موقف معين فإنه يأخذ بعد ذلك يتوقع الخطر فى المستقبل فى المواقف المشابهة . وإذا توقع الفرد وقوع الخطر شعر أيضاً بالقلق كأن الخطر قد وقع بالفعل . ويؤدى القلق فى هذه الحالة الأخيرة وظيفة هامة ، إذ أنه يكون بمثابة إشارة تنذر بحالة خطر مقبلة حتى يستطيع الأنا أن يستعد لمجابهة هذا الخطر المتوقع . فالقلق إذن هو « إشارة » بأن الخطر مقبل ، ولا شك أن إدراك الفرد للخطر قبل أن يباغته فعلا أمر مفيد لحفظ حياة الفرد ، وهو يدل على تقدم هام فى قدرة الفرد على حفظ ذاته .

وإذن فالقلق الذى كان فى الأصل رد فعل لحالة خطر حقيقى قد أصبح فيما بعد إشارة بأن الخطر سيقع وشعور القلق الذى يحس به الفرد حينما يتوقع الخطر هو عبارة عن تكرار لشعور القلق الذى أحس به الفرد فى موقف الخطر الأصلى السابق . وكأن إشارة القلق تعلن للفرد مايأتى ، كما يقول فرويد ، « إننى أتوقع حدوث حالة أشعر فيها بالعجز ، أو إن الحالة الحاضرة تذكرنى بحالة صدمة سابقة . ولذلك فإننى أتوقع وقوع صدمة ، وإنى أتصرف كما لو أن الصدمة وقعت فعلا ، بينما لازال يوجد وقت لتجنب هذه الصدمة » .

النموذج الأصلى للقلق :

بما أن انفعال القلق عبارة عن تكرار لانفعالات القلق السابقة التى مرت بالفرد فى مواقف الخطر السابقة فقد اهتم فرويد بالبحث عن حالة الخطر الأولى التى يمر بها الفرد والتى يمكن أن تثير فيه القلق لأول مرة وقد رأى فرويد فى عملية الميلاد الخطر الأول الذى يتعرض له الفرد والخبرة المؤلمة الأولى التى ينشأ عنها القلق الأول . وتتضمن خبرة الميلاد مشاعر وإحساسات بدنية شديدة مؤلمة ، وهى لذلك أصبحت النموذج الأصلى لكل المواقف التالية التى يتعرض فيها الفرد للخطر . وكذلك أصبح القلق الأول الذى يصاحب صدمة الميـــلاد النموذج الأصلى لكل حالات القلق التالية .

القلق سبب نشوء الأعراض العصابية :

إن القلق إشارة تنذر بتوقع حدوث خطر وبضرورة عمل جميع الاحتياطات ووسائل الدفاع الممكنة لتجنب وقوع الخطر . ويقوم الإنسان أمام الخطر الحقيقى ببعض المحاولات لتجنبه ووقاية نفسه منه . فهو إما أن يهرب من موقف الخطر ، وإما أن يقوم بالدفاع أو الهجوم . ويقوم الإنسان أيضاً ببعض المحاولات لدرء الخطر الغريزى الداخلى . فقد يقوم بكبت الرغبة الغريزية ، والكبت فى هذه الحـــالة بمثابة الهرب ، وقد يقوم ببعض وسائل الدفاع الأخرى التى

هى عبارة عن نشوء الأعراض العصابية المختلفة . فليست الأعراض فى الحقيقة إلا وسائل دفاعية يحاول بها الأنا اتقاء خطر غريزى داخلى . فالقلق إذن هو العامل المسبب فى نشوء الأعراض .

نصوص مختارة من كتاب القلق

العلاقة بين العرض والقلق :

« .. يبدو أن هناك رأيين شائعين جدا فى هذا الموضوع . فأحدهما هو أن القلق ذاته عرض عصابى . والرأى الآخر هو أنه توجد علاقة وثيقة جــدا بين الاثنين . وتبعاً للرأى الثانى ، تنشأ الأعراض فقط من أجل تجنب القلق ؛ فهى تقيد الطاقة العقلية التى كان من الممكن أن تنطلق فى صورة قلق لو لم تظهر الأعراض . وهكذا يصبح القلق الظاهرة الأساسية والمشكلة الرئيسية للعصاب .

ويظهر من بعض الحالات الواضحة أن هذا الرأى الأخير صحيح فى جزء منه على الأقل . فإذا أخذ مريض بالخوف من الأماكن الفسيحة إلى الشارع ثم ترك وحده لانتابته نوبة من القلق . أو إذا منع مريض بالعصاب القهرى من غسل يديه بعد لمس شئ ما لانتابته نوبة من القلق لا يمكن احتمالها . فمن الواضح إذن أن العرض والنتيجة من وجود رفيق فى الشارع أو من غسل اليدين إنما هو تجنب نوبات القلق التى من هذا النوع . وبهذا المعنى يمكن أن نسمى كل كفّ يفرضه الأنا على ذاته عرضاً .

وبما أننا قد أرجعنا نشوء القلق إلى حالة خطر فإننا نفضل أن نقول إن الأعراض تنشأ لكى تقى الأنا من حالة خطر ، وإذا منعت الأعراض من النشوء تحقق الخطر فى الواقع . ومعنى ذلك وجود حالة مماثلة للميلاد يكون فيها الأنا عاجزا أمام دافع غريزى تزداد شدته باستمرار — وهى الحالة الأولى والأصلية التى أحدثت القلق . وهكذا نرى أن العلاقة بين القلق والعرض أوثق مما كان يظن ، إذ أننا أدخلنا عامل حالة الخطر بينهما ، ونستطيع أيضاً أن نضيف إلى ذلك أن نشوء القلق هو السبب فى بدء نشوء الأعراض ، وهو فى الحقيقة شرط ضرورى له . . »

صدمة الميلاد :

« القلق رد فعل للخطر . وعلى أية حال ، فالإنسان لا يستطيع أن يتجنب التفكير فى أن السبب الذى من أجله يحتل انفعال القلق مكاناً فريدا فى الحــالة الاقتصادية للعقل إنما له علاقة بطبيعة الخطر ذاتها : ولكن الخطر خبرة إنسانية عامة ، وإن الأخطار واحدة لكل إنسان . إن ما نحتاج إليه ، ولكننا لا نستطيع أن نجده ، هو عامل ما يمكنه أن يفسر لماذا يستطيع بعض الناس أن يخضعوا انفعال القلق ، بالرغم من كيفيته الفريدة ، إلى أعمال العقل العادية ، أو لماذا يقدر لبعض الناس أن ينهاروا أمام هذه المهمة . وقد عملت من قبل محاولتان لإيجاد عامل من هذا النوع ، ومن الطبيعى أن تقابل مثل هذه المجهودات بالاستحسان إذ أنها تهدف إلى سد حاجة ملحة جدا . وهاتان المحاولتان اللتان أشير إليهما تكمل كل واحدة منهما الأخرى ، وهما تتناولان المشكلة من طرفين متقابلين . وقد قام بالمحاولة الأولى ألفرد أدلر منذ أكثر من عشرة سنوات مضت ، ويتلخص رأيه فى أن هؤلاء الأشخاص الذين يعانون كثيرا من نقص بدنى هم الذين يفشلون فى التغلب على المشكلة التى يضعها الخطر أمامهم . فإذا صح أن هذا الدليل البسيط كان صادقاً لوجب علينا أن نرحب بهذه الإجابة كحل كامل لهذه المشكلة . ولكن ، على العكس ، قد بينت دراساتنا النقدية فى السنوات العشر الأخيرة بوضوح عدم كفاية مثل هذا التفسير على الإطلاق ، فضلا عن أنه تفسير يهمل جميع ثروة المعلومات التى اكتشفها التحليل النفسانى .

والمحاولة الثانية قد قام بها أوتورانك فى عام ١٩٢٣ فى كتابه « صدمة الميلاد » . وليس من الإنصاف أن نقارن محاولته بمحاولة أدلر إلا من حيث هذه النقطة الواحدة التى تهمنا الآن ، ذلك لأن محاولة رانك تقوم على أساس من التحليل النفسانى ، وتتبع اتجاه تفكير التحليل النفسانى ، ومن حيث علاقة الفرد بالخطر فإن رانك لا يعلق أهمية على النقص البدنى فى الفرد وإنما هو يركز اهتمامه على اختلاف درجة شدة الخطر .

إن حادثة الميلاد أول حالة للخطر ، وإن ماتحدثه من تصدع اقتصادى يصبح النموذج الأصلى لرد الفعل للقلق . وقد سبق أن تتبعنا سير التطور الذى يربط هذه الحالة الأولى للخطر وهذا العامل الأول المسبب للقلق بجميع الحالات التالية ، وقد رأينا أنها جميعاً تحتفظ بكيفية عامة من حيث إنها ترمز على نحو ما إلى الانفصال عن الأم – بمعنى بيولوجى فى أول الأمر ثم بمعنى فقدان مباشر للموضوع ، ثم بعد ذلك بمعنى فقدان الموضوع بطريق غير مباشر ...

ليس من شأننا الآن أن نتولى بالتفصيل نقد الغرض الذى وضعه رانك ، وكل ما نريد أن نقوم به هو النظر فيما إذا كان هذا الغرض يساعدنا على حل المشكلة التى نحن بصددها . إن رأيه الذى يذهب إلى أن هؤلاء الأشخاص الذين يصبحون عصابيين هم الأشخاص الذين كانت صدمة الميلاد عندهم شديدة جداً إلى درجة أنهم لم يستطيعوا على الإطلاق أن ينفسوا عنها، إنما هو رأى مشكوك فيه جداً من الناحية النظرية فنحن لانعرف على وجه الدقة ماذا يقصد بالتنفيس عن الصدمة ، فإذا أخذنا هذا القول بمعناه الحرفى فإنه يتضمن أنه إذا أظهر الشخص العصابى انفعالات القلق مراراً، وبدرجة أكثر شدة ، كان أقرب إلى حالة الصحة العقلية . ولكن هذه النتيجة لا يمكن الدفاع عنها ... إن نظرية رانك تهمل إهمالاً تاماً العوامل الخاصة بالجبلّة والعوامل الخاصة بنشوء النوع ...

وفضلا عن ذلك فإن هناك حقيقة لاتتفق مع نظرية رانك ، وهى أن الإنسان يتعرض لعملية الولادة مثل سائر الحيوانات الثديية ، بينما أن الإنسان وحده يتميز بحصوله على استعداد خاص للعصاب . ولكن الاعتراض الرئيسى على نظريته هو أنها طائرة فى الهواء وليست قائمة على ملاحظات محققة ، إذ لم تجمع أدلة تبين أن الولادة الصعبة التى تستغرق مدة طويلة ترتبط بنشوء العصاب ، أو أن الأطفال الذين يولدون فى هــذه الظروف يظهرون فى طفولتهم المبكرة خوفاً يكون أشد كما يستمر لمدة أطول مما يشاهد عند الأطفال الآخرين

قلق المخاوف المرضية :

« . . لقد ذكرت فى مناسبة سابقة أن للمخاوف المرضية خاصية الإسقاط ، إذ أنها تقوم بإبدال حالة خطر خارجية مدركة بحالة خطر داخلية غريزية . وترجع الفائدة التى تنتج عن ذلك إلى أن الإنسان يستطيع أن يقى نفسه من الأخطار الخارجية بالهرب منها ، ويتجنب رؤيتها ، فى حين أن محاولة الهرب من الأخطار الصادرة من الداخل تكون غير مجدية . وهذا الرأى الذى قلته لم يكن غير صحيح ، ولكنه كان سطحياً ؛ ذلك لأن الرغبة الغريزية ليست خطيرة فى ذاتها ، وإنما تصبح خطيرة فقط عندما تؤدى إلى خطر خارجى حقيقى وهو خطر الخصاء . وعلى ذلك فإن ما يحدث فى الخوف المرضى هو عبارة عن مجرد إبدال خطر خارجى بخطر خارجى آخر . والرأى الذى يذهب إلى أن الأنا فى الخوف المرضى يستطيع الهرب من القلق عن طريق الأعراض التى تحقق التجنب أو الكف إنما يتفق مع النظرية القائلة بأن القلق هو عبــارة فقط عن إشارة وجدانية ، وأن الحالة الاقتصادية لم يحدث فيها أى تغيير .

وإذن فالقلق الذى يظهر فى المخاوف المرضية من

الحيوانات إنما هو رد فعل وجدانى للخطر يقوم به الأنا ، وأن الخطر الذى يقع التحذير منه بهذه الطريقة هو خطر الخصاء . ولا يختلف هذا القلق فى شىء عن القلق الذى يشعر به الأنا عادة فى مواقف الخطر إلا من حيث إن مضمونه يظل لاشعورياً ، ويصبح شعورياً فقط فى صورة محرفة .

وأعتقد أن نفس الأمر صحيح بالنسبة للمخاوف المرضية عند الأشخاص البالغين ، بالرغم من أن المادة التى تتغير فى أمراضهم العصابية أكثر جدا ، كما تتدخل بعض العوامل الإضافية فى نشوء أعراضهم . ولكن الحالة فى أساسها واحدة ؛ فالمريض بالخوف من الأماكن الفسيحة يفرض قيدا على ذاته لكى يهرب من خطر غريزى معين هو خطر الاستسلام لرغباته الشبقية . ذلك لأنه إن استسلم لها لعاد شبح خطر الخصاء مرة أخرى ، كما كان فى طفولته ، أو عاد شبح خطر آخر مشابه ... » .



الإحيــاء للغــزالى

بقلم
الدكتور عبد الحليم محمود
رئيس قسم العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر

— ١ —

هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالى . ولد بطوس من إقليم خراسان عام ٤٥٠ هـ الموافق عام ١٠٥٨ م .

وكان والده — كما يقول ابن السبكى فى طبقاته — يغزل الصوف ويبيعه فى دكانه بطوس ، فلما حضرته الوفاة ، أوصى به وبأخيه أحمد إلى صديق له متصوف وأعطاه ما ادخره من مال يسير قائلا :

« إن لى لتأسفاً عظيما على عدم تعلم الخط ، وأشتهى استدراك ما فاتنى فى ولدىّ هذين » .

وأشرف عليهما الوصى الصالح ، وعلمهما الخط ، وأدبهما إلى أن فنى ذلك النزر اليسير الذى كان خلفه لهما أبوهما ، وتعذر على الصوفى القيام بقوتهما ، فقال لهما : اعلما أنى قد أنفقت عليكما ما كان لكما ، وأنا رجل من أهل التجريد ، بحيث لا مال لى فأواسيكما به ، وأصْلَحُ ما أرى لكما أن تلجآ إلى مدرسة ، فإنكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما ، ففعلا ذلك ، وكان هو السبب فى سعادتهما وعلو درجتهما . وكان الغزالى يحكى هذا ويقول : طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله[١] .

وفى عهد الصبا فى طوس ، أخذ طرفاً من الفقه على الإمام أحمد الراذكانى ، ثم سافر إلى جرجان ، ليأخذ عن الإمام أبى نصر الإسماعيلى : فسمع منه وكتب عنه ثم عاد إلى طوس ، فمكث بها ثلاث سنين يتأمل ويتدبر ويحفظ ما حصله بجرجان ، وبعد ذلك « قدم نيسابور ، ولازم إمام الحرمين ، حتى برع فى المذهب[٢] ، والخلاف ، والجدل ، والأصلين[٣] ، والمنطق ، وقرأ الحكمة ، والفلسفة ، وأحكم كل ذلك ، وفهم كلام أرباب هذه العلوم ، وتصدى للرد على مبطليهم ، وإبطال دعاويهم[٤] . . . » .

وكان إمام الحرمين يصفه بأنه : « بحر مغرق »

ولما انتهت الحياة بإمام الحرمين (عام ٤٧٨ هـ — ١٠٨٥ م) خرج الغزالى إلى المعسكر قاصداً للوزير

---

(١) من كتاب إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين ، للعلامة محمد بن محمد الحسينى الزبيدى .
(٢) مذهب الشافعى .
(٣) يعنى أصول الدين وأصول الفقه .
(٤) شرح إحياء علوم الدين للزبيدى .

نظام الملك « إذ كان مجلسه مجلس أهل العلم ومحط رحالهم ، فناظر الأئمة العلماء فى مجلسه ، وقهر الخصوم وظهر كلامه عليهم ، واعترفوا بفضله . فتلقاه الصاحب بالتعظيم وطار اسمه فى الآفاق ، واشتهر فى الأقطار » .

ولما أصبح بهذه المثابة ، اختاره نظام الملك للتوجه إلى بغداد ، وذلك للتدريس بالمدرسة النظامية بها ، فقدمها فى سنة أربع وثمانين وأربعمائة ، وقد بلغ الرابعة والثلاثين من عمره المبارك . واستقبل فى بغداد استقبالا حافلا ، فقد سبقته شهرته إليها .

وفى بغداد نال من الاحترام ، ما يشبه التقديس . لقد غلبت حشمته الأمراء والملوك والوزراء ، على حد تعبير ابن السبكى . وصار — على حد تعبير أحد معاصريه ، وهو عبد الغفار الفارسى — بعد إمامة خراسان إمام العراق » .

— ٢ —

ثم ماذا ؟

ها هو ذا قد بلغ قمة المجد ، وأتته الدنيا خاضعة ذليلة : أتته من جانبها المالى ،

وأتته من جانبها الذى يتصل بالشهرة ، وذيوع الاسم ،

وأتته من جانبها الذى يتصل بالجاه والنفوذ حتى إنه ليذكر أن من قرب من الولاة : « كان يشاهد إلحاحهم فى التعلق بى ، والانكباب على ، وإعراضى عنهم ، وعن الالتفات إلى قولهم[1] » .

واستمتع الإمام بكل ذلك فترة ، لعلها لم تكن طويلة الأمد . . .

ثم ماذا ؟

ثم كانت انتفاضته العارمة التى انتزعته قسراً وفى عنف ، من وسط النعيم والأبهة والمجد . . . إلى

(١) المنقذ من الضلال .

حيث الانزواء والعزلة . لقد كان ينعم فى الترف الدنيوى ، وها هو ذا الآن ذاهب إلى الله ؛ لقد كان يرفل فى رياض من النعيم المادى ، وها هو ذا الآن فار إلى ربه ، ومهاجر إليه .

ماذا حدث ؟

هل حدث هذا الانقلاب الكلى فجأة ودون مقدمات ؟

لا شك أن ذلك لم يكن انتفاضة فجائية ، كانتفاضة سيدنا عمر بن الخطاب التى اقتلعت — فى دقائق — جذور الشرك من أعماقه وغرست — فى دقائق — أصول التوحيد فى سويداء فؤاده ، فآمن فى لحظة وأناب .

لقد كان الإمام الغزالى طيلة حياته طلعة يجرى وراء المجهول . وكان كما يقول عن نفسه : « ولم أزل فى عنفوان شبابى — منذ راهقت البلوغ ، قبل بلوغ العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين — أقتحم لجة هذا البحر العميق[1] ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ؛ لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع .

لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته ؛

ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ؛

ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ؛

ولا متكلما إلا وأجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ؛

ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ؛

ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبـــادته ؛

(١) بحر المعرفة .

ولا زنديقاً معطِّلا إلا وأتحسس وراءه للتنبه ، لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته . »

ويقول أيضاً :

« قد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور : دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى : غريزة وفطرة من الله ، وضعتا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد سن الصبا » .

ومن أجل ذلك يقول عنه « دى بور » : « وقد وُهبَ هذا الفتى عقلا متوثباً قوى الخيال ، لا يرضى بأى قيد يغله » .

ولكن هذا النهم فى البحث وهذا الاستقصاء فى الدراسة ، وهذه العقلية الجريئة الناقدة ، كل ذلك انتهى به إلى الشك فى ما يرى ويسمع ويقرأ ، وفيما يقول ويعتقد .

وكان هذا الشك عنيفاً ، حاداً ، شاملا ، عاماً ، طيلة شهرين هو فيها : « على السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال » .

ولكن هذا الشك المطلق الشامل العام تبخر وزال ، لا بنظم دليل وترتيب كلام ؛ « بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر » .

— ٣ —

زال ذلك الشك ، ليحل محله شك آخر هين سهل . وهذا الشك الثانى : إنما هو شك فى طريق النجاة . حقاً إنه الآن يؤمن بالله وبالرسالة وبالبعث . ولكن ما هى الكيفية التى يتكيف بها الإيمان ، فيما يتعلق بهذه الجوانب الثلاثة .

هذه الكيفية ، إذا وضحت ، تحدد النهج الذى يجب أن يسير عليه .

ودراسته المستفيضة : بينت له أن كل فريق من الباحثين — على كثرتهم واختلافهم : « يزعم أنه الناجى وكل حزب بما لديهم فرحون » .

أى هذه الأحزاب محق ، وأيها مبطل ؟

ذلك هو : ما أخذ الإمام الغزالى نفسه باستكشافه .

ورأى أن أوضح طريق وأسهله ، أن يحصر أصناف الطالبين للحق ، ويدرسهم صنفاً صنفاً ، أو فرقة فرقة .

وانحصرت الفرق عنده فى أربع :

١ — « المتكلمون : وهم يدّعون ، أنهم أهل الرأى والنظر .

٢ — « الباطنية : وهم يزعمون ، أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم .

٣ — « الفلاسفة : وهم يزعمون ، أنهم أهل المنطق والبرهان .

٤ — « الصوفية : وهم يدعون ، أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة » . اه

هؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق ، والحق إذن : لا يعدو هذه الأصناف الأربعة .

وشمر الإمام الغزالى عن ساعد الجد ، لدراستها ، وابتدأ بعلم الكلام ، فوجده لا يشفى غلته ، ذلك أن أكثر خوض المتكلمين إنما هو : « فى استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم . وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلا .

وثنى بدراسة الفلسفة ، وأطلعه الله على منتهى علوم الفلاسفة فى أقل من سنتين ، ثم أخذ يفكر فيما انتهى إليه قريباً من سنه : يعاوده ويردده ، ويتفقد غوائله ، وأغواره حتى اطلع على ما فيه من خداع وتلبيس ، وتحقيق وتخييل .

فرأى أن مجموع ما صح ينحصر فى ثلاثة أقسام

١ — قسم يجب التكفير به .

٢ – وقسم يجب التبديع به .
٣ – وقسم لا يجب إنكاره أصلا .
أما هذا الذى لا يجب إنكاره : فمثل :
١ – العلوم الرياضية .
٢ – المنطقيات .
٣ – العلوم السياسية .
٤ – العلوم الخلقية .
٥ – أما الطبيعيات : فلا إنكار فيها إلا فى مسائل معينة ، ذكرتها فى كتاب تهافت الفلاسفة وأكثر أغاليطهم إنما هى فى :
٦ – الإلهيات .

ومجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلا ، يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها ، وتبديعهم فى سبعة عشر .

وانصرف الإمام الغزالى عن الفلسفة ، لأن العقل : « ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات » .

فأخذ يدرس مذهب التعليمية ، وهو مذهب يقوم على القول بـ « الحاجة إلى التعليم والمعلم » وأنه : « لا يصلح كل معلم ، بل لا بد من معلم معصوم » .

وقد نقد الإمام الغزالى مذهبهم فى قوة وفى عنف ، وألّف كثيراً من الكتب فى الرد عليهم .

ولما انتهى من كل ذلك ، أقبل جهده على طريق الصوفية .

وطريق الصوفية : علم وعمل ، وابتدأ بتحصيل علمهم : من مطالعة كتب أئمتهم ، مثل قوت القلوب ، لأبى طالب المكى ، رحمه الله ، وكتب الحارث المحاسبى ، والمتفرقات المأثورة .

عن الجنيد ، والشبلى ، وأبى يزيد البسطامى ، قدس الله أرواحهم ، وغير ذلك من كلام مشايخهم » اهـ

ولكن طريق الصوفية : لا يتم بالعلم فحسب ، بل إن العلم فيه : أقل جانب من جوانبه ، أما الجانب الذى يصل بالإنسان إلى النور والإشراق واليقين ، إنما هو : الجانب العملى ، وهذا النوع يحتاج إلى الإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، وذلك يقتضى الإعراض عن المال والجاه والشهرة وذيوع الصيت ؛ ويقتضى الخلوة فترة تطول ، أو تقصر ، يتفرغ فيها الإنسان تفرغاً كاملا إلى الله مهاجراً إليه ، فاراً إليه .

وكان الإمام الغزالى : إذ ذاك ، منغمساً فى المال والجاه والشهرة . وبدأ الصراع فى نفسه بين الشهوات والدنيا من جانب ، وبين التجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود من جانب آخر .

ولم يزل يتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ، ودواعى الآخرة قريباً من ستة أشهر ، سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ؛ وانتهى الأمر فى هذا التجاذب بأن اعتقل لسانه عن التدريس ، وغمر قلبه حزن أثر على صحته ، فضعفت قواه ثم يحدثنا هو عما فعل حينئذ :

« ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختيارى التجأت إلى الله تعالى ، التجاء المضطر ، الذى لا حيلة له ، فأجابنى الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهل على قلبى الإعراض عن الجاه ، والمال ، والأولاد ، والأصحاب » . اهـ

– ٤ –

تلطف الإمام الغزالى بلطائف الحيل فى الخروج من بغداد مُظهراً عزم الخروج إلى مكة ، وهو يدبر فى نفسه السفر إلى الشام . . . وسار يحدوه الأمل العذب فى المعرفة ، ويغمر قلبه الرجاء القوى فى الفتح : يتفضل الله به عليه ، كما تفضل على من سلف من الأولياء والعارفين .

حتى إذا ما وصل إلى الشام ، لأقام به قريباً من سنتين لا شغل له إلا العزلة ، والخلوة ، والرياضة ، والمجاهدة : اشتغالا بتزكية النفس ، وتهذيب الأخلاق ،

وتصفية القلب لذكر الله تعالى . وكان يعتكف فى منارة مسجد دمشق طول النهار ويغلق بابها على نفسه .

ثم رحل من الشام إلى بيت المقدس ، فكان يدخل كل يوم الصخرة ، ويغلق بابها على نفسه . ثم صار إلى الحجاز ، لأداء فريضة الحج ، وزيارة الرسول ، صلوات الله عليه .

ثم عاد إلى وطنه ، ملازماً بيته ، مشتغلا بالتفكير .

ولقد كان فى حله وترحاله مؤثراً العزلة ، حرصاً على الخلوة ، وتصفية القلب للذكر . . . ودام ذلك كله ما يقرب من عشر سنوات . انكشف له فى خلواته أثناءها ، أمور لا يمكن إحصاؤها . وأفاض الله عليه من النور الإلهى ، وغمرته ألطاف الله . وترقى به الحال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، وكتاب الإحياء من ثمار هذه الفترة .

— ٥ —

كتاب الإحياء :

ولقد ألف الإمام الغزالى عشرات الكتب ، عد منها صاحب طبقات الشافعية ما يقرب من ستين كتاباً .

وعد منها شارح الإحياء الإمام الزبيدى ما يقرب من ثمانين كتاباً ورسالة :

منها فى الفقه : الوجيز ، والوسيط ، والبسيط .

ومنها فى علم الكلام : الاقتصاد فى الاعتقاد .

ومنها فى الفلسفة : مقاصد الفلاسفة ، وتهافت الفلاسفة .

ومنها فى التصوف : بداية الهداية ، ومنهاج العابدين ، وكتاب الإحياء .

بيد أننا إذا تصفحنا مؤلفات الإمام الغزالى — سواء منها ما ألف قبل فترة تصوفه وما ألف فى أثنائها — فإننا نجد أن أهمها فى نظر الباحث الذى يريد أن يحدد شخصيته ومنهجه واتجاهه ثلاثة .

وهى ، فضلا عن ذلك ، تعتبر فى نظرنا أهم كتبه على الإطلاق .

ولو لم يؤلف الإمام الغزالى غيرها ، لبقى هو الغزالى العملاق ، الصوفى الفيلسوف ، بطابعه وسماته وشخصيته ، لا ينقص شيئاً . . . ولكنه لو لم يؤلفها لما كان هو الإمام الغزالى صاحب الأثر الخالد على الدهر .

١ — أما أحدها ، فإنه : كتاب المنقذ من الضلال

وهو كتاب لا غنى للباحث فى تطور حياة الغزالى الفكرية عنه ، ففيه يقص الإمام حياته الفكرية ، فى تطورها من الدراسة المستفيضة إلى الشك ، ثم إلى اليقين .

ويحدد موقفه من علم الكلام ، ومن مذهب التعليمية ، ومن الفلسفة والفلاسفة ، ثم من التصوف .

وفيه يبين موقفه من مسألة النبوة ، ومن الشكوك التى ترد عليها ، ويبين الطريق الصواب لإحياء الشعور الدينى ، حينما يفتر عند بعض الناس .

وهو من الكتب التى يندر ما يماثلها فى ثقافتنا الشرقية ، إذ أن كبار المفكرين عندنا ، لم يتجهوا إلى تسجيل تدرجهم الفكرى ، وانتفاضاتهم الذهنية .

ولم يسبق الغزالى — فيما نعلم — فى هذا النهج سوى الحارث بن أسد المحاسبى فى مقدمة كتابه الوصايا : فإنه قص فيه طرفاً من حيرته وشكه الهين السهل ، ثم يقينه الذى انتهى إليه ، وقد قرأ الإمام الغزالى كتب الحارث وانتفع بها ، وربما كانت مقدمة كتاب الوصايا من العوامل ، التى دفعت الإمام الغزالى إلى كتابة المنقذ .

وقد كتبه الإمام الغزالى بعد أن أناف سنه على الخمسين ، كما يذكر هو .

٢ — وأما ثانيها فإنه : كتاب « تهافت الفلاسفة » .

وهو كتاب تدل تسميته على ما يقصد به ، فإن الإمام الغزالى « حينما سمى كتابه : تهافت الفلاسفة

ـ كما يقول أزين بلاسيوس ـ كان يريد أن يمثل لنا : أن العقل الإنسانى ، يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول إليها ، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار ، فاذا أبصر شعاعاً ، يشبه نور الحقيقة ، انخدع به ، فرمى بنفسه عليه ، وتهافت فيه ، ولكنه يخطئ مخدوعاً بأقيسة منطقية خاطئة ، فيهلك كما يهلك البعوض .

فكأن الغزالى يريد أن يقول : إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا إعمال روية ، فتهافتوا ، وهلكوا الهلاك الأبدى .

وقد حاول بلاسيوس ، أن يجد فى عبارات كتاب التهافت ، وفى استعمال ابن رشد ، لهذه الكلمة ما يؤيد افتراضه »[1].

ومما لا شك فيه ، أن كتابه هذا : محاولة جريئة كل الجرأة ، موفقة كل التوفيق .

وما كان المقصد الأول والهدف الأساسى ، لهجومه ، هو هدم الآراء فى نفسها ، إذ أن بعضها صحيح موافق للدين .

وإنما كان هدف الإمام الغزالى : هدم المنهج العقلى الذى استندت إليه هذه الآراء .

فخلود النفس مثلا : رأى يقول به الإمام الغزالى ، ويقول به الفلاسفة ، ولكن الإمام حمل معولا ، وأخذ يهدم بيد قوية ، المسلك العقلى ، الذى أثبت به الفلاسفة خلود النفس ، فانهارت أدلتهم وتهافتت ...

لقد فعل ذلك مع إيمانه بالخلود .

وهو لم يلتزم فى هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم ، والتغيير فى وجوه أدلتهم ، بما يبين تهافتهم[2].

ومقصوده : تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم .

ويقول : أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية ، ولا أنهض ذاباً عن مذهب مخصوص

ولقد وفق الإمام الغزالى توفيقاً تاماً فيما انتدب نفسه إليه فى هذا الكتاب ، وهو إثبات أن العقل ـ إذا لم يتخذ الوحى هادياً ومرشداً ـ عاجز كل العجز عن الوصول إلى المعرفة الصحيحة فيما وراء الطبيعة .

أما ثالث الكتب فإنه : الإحياء .

وهو أهمها ، وأهم كتب الإمام الغزالى عامة ، ولقد قال فيه الإمام النووى « كاد الإحياء أن يكون قرآناً » .

وقد ألفه الإمام الغزالى فى أوائل الفترة التى اصطحب فيها مع العزلة ، ومما يؤيد ذلك ما رواه الإمام أبو بكر بن العربى فى كتابه « القواصم والعواصم » من أنه التقى بالإمام بمدرسة السلام فى جمادى الآخرة سنة تسعين وأربعمائة : وقد كان راض نفسه بالطريقة الصوفية من سنة ست وثمانين إلى ذلك الوقت نحواً من خمسة أعوام : . . فقرأت عليه جملة من كتبه ، وسمعت كتابه الذى سماه الإحياء لعلوم الدين . . . » .

أما فيما يتعلق بالبواعث التى من أجلها ألف الإمام « كتاب الإحياء » .

وأما فيما يتعلق بالهدف الذى من أجله ألف كتاب الإحياء . وأما فيما يتعلق بجوهر موضوعه ، فإن ذلك كله يتلخص فى كلمة واحدة هى : الإخلاص . ولقد روى ابن الجوزى أن بعض أصحاب أبى حامد ، سأله قبيل الموت قائلا : أوصنى . فقال له : « عليك بالإخلاص » ولم يزل يكررها حتى الموت .

عليك بالإخلاص ! ! لقد تلفت أبو حامد يوماً إلى نفسه ، فوجد أنه متجرد من الإخلاص ، وأن كل

(١) من كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة .
(٢) من كتاب التهافت .

همه ، إنما هو الشهرة والصيت والجاه، والمنزلة عند الناس وعند الحكام . . . وانتفض أبو حامد انتفاضته التى وضع بها نفسه فى محيط الإخلاص .

وتلفت أبو حامد ـ بعد ذلك ـ فيما حوله ، فوجد أن الناس صم ، بكم ، عمى عن قوله تعالى « ألا لله الدين الخالص » ؛ وعن قوله تعالى « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين » ، « فادعوا الله مخلصين له الدين » وغير ذلك من الآيات الكثيرة التى تدعو إلى الإخلاص فى الدين ، وإلى إخلاص الدين لله وحده وهى فى دعوتها إلى الإخلاص إنما تدعو إلى التوحيد .

ووجد أن الشيطان قد استحوذ على أكثر الناس ، واستغواهم الطغيان ، وأصبح الدين فى نظر علمائه ـ فضلا عن غيرهم ـ فتوى حكومة ، أو جدلا للمباهاة والغلبة والإفحام ، أو سجعاً مزخرفاً يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام .

لما رأى أبو حامد ذلك ألف كتابه النفيس .

وألفه ليستعيد الإخلاص إلى القلوب ، ليستعيد ما درج عليه السلف الصالح من اتخاذ الإخلاص أساساً وشعاراً . وما من شك فى أن إخلاص الدين لله وحده هو التوحيد، وما من شك فى أن التوحيد هو جوهر الدين الإسلامى ، وهو طابعه ، وهو هدفه وغايته .

وألف الإمام كتابه إذن ليبين فيه الإخلاص أسساً ونتائج ، وأسباباً وغايات .

ورتب الكتاب أقساماً ، والأقسام كتباً ، والكتب أبواباً ، والأبواب فقرات . . . كل ذلك ليسهل تناوله .

فأما أقسام الكتاب فهى أربعة .

١ ـ قسم العبادات : يذكر فيه من خفايا آدابها ، ودقائق سننها ، وأسرار معانيها كل ما يحتاج العالم العامل إلى معرفته من وجوه الإخلاص فيها ، وإقامتها على الأسس التى يحبها الله سبحانه ورسوله ، صلى الله عليه وسلم .

٢ ـ قسم العادات : يذكر فيه أسرار المعاملات الجارية بين الخلق ، وأغوارها ، ودقائق سننها ، وخفايا الورع فى مجاريها ، وذلك مما لا يستغنى عنه متدين .

٣ ـ قسم المهلكات : وهى الأخلاق المذمومة التى ورد القرآن بتطهير القلب منها : يعرف بها ، ويذكر أسبابها وما ينشأ عنها من مضار ، ثم يذكر طرق العلاج منها .

٤ ـ قسم المنجيات : يذكر فيه كل خلق محمود ويشرح الوسائل التى بها يكتسب ، والثمار التى تجنى من التخلق به .

وهو فى كل هذه الأقسام يبتدئ كل موضوع يعالجه بذكر الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية ، والآثار عن الصحابة والتابعين ، وأخبار الصالحين .

ويفتتح كتابه « بكتاب العلم » فيسير فيه على حسب طريقته المحددة « شواهد الآيات ، والأخبار ، والآثار » « وشواهد الشرع والعقل »

لقد « شهد الله ، أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط » فانظر كيف بدأ سبحانه وتعالى بنفسه ، وثنى بالملائكة ، وثلث بأهل العلم . وناهيك بهذا شرفاً ، وفضلا وجلاء ونبلا .

ويقول صلوات الله عليه : « العلماء ورثة الأنبياء » ومعلوم أنه لا رتبة فوق النبوه ، ولا شرف فوق شرف الوراثة لتلك الرتبة .

وقال الأحنف رحمه الله : « كاد العلماء أن يكونوا أرباباً » .

والعلم الذى يريده الإمام الغزالى ، أوسع دائرة وأعم موضوعاً مما نسميه العلم الآن : إذ أن العلم الذى يريده الإمام الغزالى إنما هو علم الدين والدنيا ، ولا

يحرم الإمام الغزالى منه إلا ما يضر المجتمع : كعلم السحر مثلا : فإذا أدى العلم « إلى ضرر ما ، إما لصاحبه أو لغيره » كان مذموماً .

والهدف من العلم على كل حال زيادة الهداية وغرس الإخلاص فإن « من ازداد علماً ولم يزدد هدى ، لم يزدد من الله إلا بعداً » ص ٩٩ .

ولا بد للإخلاص من معرفة العقائد الصحيحة ولذلك يثنى الإمام الغزالى بكتاب : « قواعد العقائد » وقواعد العقائد تدور حول ثلاث مسائل :

١ ـ الله وصفاته والأساس فيه ، أنه ليس كمثله شيء وأنه متصف بكل صفات الكمال : كالحياة والقدرة ، والعلم الشامل ، والإرادة الكاملة وغير ذلك من صفات الجلال والجمال .

٢ ـ وأنه ، سبحانه بعث محمدا ، صلى الله عليه وسلم ، برسالته إلى كافة العرب والعجم ، فنسخ بشريعته الشرائع إلا ما قرره منها ، ومنع كمال الإيمان بشهادة التوحيد ، وهو قول : لا إله إلا الله ما لم تقترن بشهادة الرسول ، وهو قولك محمد رسول الله ، وألزم الخلق تصديقه فى جميع ما أخبر به من أمور الدنيا والآخرة .

وسواء كنا بصدد معرفة وجوده تعالى ، أو معرفة صفاته ، أو معرفة أحوال الآخرة ، أو معرفة صدق الرسول ، صلوات الله عليه ، فإن أول ما يستضاء به من الأنوار ، ويسلك من طريق الاعتبار ، ما أرشد إليه القرآن ، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان ، وفى القرآن إرشاد واستدلال واضح على كل ذلك .

ويتهيأ الإنسان للإخلاص بالطهارة ، والطهارة ظاهرية وباطنية ، وقد أطال الإمام الغزالى فى الطهارة الباطنية ، وسنتحدث عنها فيما بعد ، أما الطهارة الظاهرية ، فمنها الوضوء فإن : « من توضأ فأحسن الوضوء ، وصلى ركعتين لم يحدث نفسه فيهما بشيء من الدنيا خرج من ذنوبه ، كيوم ولدته أمه » .

والوضوء على الوضوء نور على نور ، بيد أن الوضوء إنما شرع من أجل الصلاة ، والصلاة : إنما هى الباب الذى يدخل منه الإنسان إلى الله ، سبحانه وتعالى : يناجيه ، وينغمس فى رحابه ، ويستنير بنوره ، وهى من أجل ذلك ، كانت عماد الدين ، وعصام اليقين ، ورأس القربات ، وغرة الطاعات ، وكانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً ، وإنها لتنهى عن الفحشاء والمنكر . وهى كذلك بشرط الخضوع وحضور القلب ، وهذا هو معنى الإقامة فى قوله تعالى : « أقم الصلاة » أما من لم يكن كذلك فى صلاته ، فإنه يدخل تحت قوله ، صلوات الله عليه : « كم من قائم حظه من صلاته التعب والنصب » وما أراد ، صلوات الله عليه ، بذلك إلا الغافل ، أما إذا خشع فى صلاته ، فإنه يدخل فى دائرة قوله تعالى : « قد أفلح المؤمنون ، الذين هم فى صلاتهم خاشعون » .

ويقرن الله سبحانه الزكاة بالصلاة فى غير ما موضع « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وقد جعلها الله تزكية ، وبفضلها تزكى من عباد الله من تزكى ، وقد شدد الله الوعيد على المقصرين فيها فقال : « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » ومعنى الإنفاق فى سبيل الله : إخراج حق الزكاة ، والزكاة نوع من تجريد الإنسان عن جزء من المادة بعد امتلاكه ، وذلك من أجل الله .

والصوم باب العبادة وباب الإخلاص ، فإذا ما صام الإنسان إيماناً واحتساباً ، باهى الله به ملائكته ، وكانت كل حركاته عبادة حتى نومه .

والصوم ثلاث درجات : صوم العموم : وهو كف البطن والفرج عن قضاء الشهوة ، وصوم الخصوص وهو كف الجوارح عن الآثام ، وصوم خصوص

الخصوص : وهو صوم القلب عن الهمم الدنية ، والأفكار الدنيوية ، وكفه عما سوى الله عز وجل بالكلية . ويكفى فى فضل الحج ما رواه الشيخان : البخارى ومسلم : « من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » .

والقرآن كتاب الإسلام المنزل ، الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ،من تمسك به هدى ، ومن عمل به فقد فاز ، ولقد قال ، صلوات الله عليه : « أهل القرآن أهل الله وخاصته » . والقرآن : رسائل أتتنا من قبل ربنا بعهوده ، نتدبرها فى الصلوات ، ونقف عليها فى الخلوات ، وننفذها فى الطاعات والسنن المتبعات ، وهو شفاء ورحمة للمؤمنين ، وتلاوته إذن مطلوبة جلاء للقلوب ، وشفاء لما فى الصدور ، وغرساً للإخلاص ، وتثبيتاً للتوحيد .

والقرآن نوع من الذكر والدعاء ، وقد حث الله على الذكر فى قوله تعالى : « فاذكرونى أذكركم » ، وفى قوله تعالى : « اذكروا الله ذكرا كثيراً » . والمخلص يذكر الله على الدوام مع حضور القلب ، فأما الذكر باللسان،والقلب لاه ، فهو قليل الجدوى وحضور القلب فى لحظة بالذكر والذهول عن الله ، عز وجل ، مع الاشتغال بالدنيا أيضاً قليل الجدوى .

ولقد فضل رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، قول « لا إله إلا الله » على سائر الأذكار ، لأنها عنوان الإخلاص ، ودليل التوحيد . ومن الذكر : الصلاة على سيد المرسلين « إن الله وملائكته يصلون على النبى . « يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما » . ومن الذكر : الدعاء ، والدعاء مخ العبادة ،يقول الله تعالى : « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب ، أجيب دعوة الداع إذا دعان » ولكن لا بد للإجابة من التوبة ، ورد المظالم ، والإقبال بكنه الهمة على الله ، عز وجل ، فذلك هو السبب القريب فى الإجابة .

وبعد أن ينتهى الإمام الغزالى بذلك من ربع العبادات يبدأ فى ربع العادات ، فيبين فيه آداب الأكل وآداب النكاح ، ثم يبين آداب الكسب والمعاش . ويتحدث عن فضيلة العمل ، وعن الآثار الكثيرة : قرآنية ونبوية ، فى فضل العمل ، وفى استقامة العمال . والتجار : فمن الذنوب ذنوب ، لا يكفرها إلا الهم فى طلب المعيشة ، والتاجر الصدوق يحشر يوم القيامة مع الصديقين والشهداء .

ويخلص من ذلك إلى كتاب جليل نفيس هو « كتاب الحلال والحرام » . والحلال كله طيب . ولكن بعضه أطيب من بعض ؛ والحرام كله خبث . ولكن بعضه أخبث من بعض ، ويفصل الإمام كل ذلك لينتهى إلى « كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة . . . » وأساسه حسن الخلق ، والتأسى فيه بالرسول الذى يقول الله له : « وإنك لعلى خلق عظيم » وقد بعث ، صلوات الله عليه ، ليتمم مكارم الأخلاق . فإذا ما كان حسن الخلق كانت الإخوة ، وفائدة الإخوة كما يريدها الدين ،عظيمة . ولقد قال صلوات الله عليه فى الثناء على الأخوة فى الدين : « من أراد الله به خيراً رزقه خليلا صالحاً ، إن نسى ذكره وإن ذكر أعانه » ومن أروع ما قاله ، صلوات الله عليه فى ذلك « مثل الأخوين ، إذا التقيا : مثل اليدين : تغسل إحداهما الأخرى ، وما التقى مؤمنان قط إلا أفاد الله أحدهما من صاحبه خيراً » .

ثم يتحدث عن الغزلة والاختلاط بين أنصار كل منهما وخصومه : ليرى أن كلام الشافعى رحمه الله فى هذا الموضوع هو فصل الخطاب . إذ قال « يا يونس ، الانقباض عن الناس مكسبة للعداوة والانبساط إليهم ، مجلبة لقرناء السوء ، فكن بين المنقبض والمنبسط » فلذلك يجب الاعتدال فى المخالطة والعزلة . ويختلف ذلك بالأحوال ،وبملاحظة الفوائد والآفات يتبين الأفضل هذا هو الحق الصراح . وكل ما ذكر سوى هذا فهو

قاصر . وإنما هو إخبار كل واحد عن حالة خاصة هو فيها ، ولا يجوز أن يحكم بها على غيره المخالف له فى الحـال .

والسفر للعظة والاعتبار من أعظم ما يفيد الإنسان فى جانبه الروحى ، ولكن السفر قد يكون بسير القلب عن أسفل السافلين إلى ملكوت السموات ، وهو أشرف من السفر بظاهر البدن ، ويجمع السفرين ويحث عليهما قوله تعالى « وفى الأرض آيات للموقنين . وفى أنفسكم أفلا تبصرون ؟ » .

وينتهى الإمام فى « كتاب السماع والوجد » بالحكم الرزين المنطقى ، وهو أن سماع الغناء قد يكون حراماً ، وقد يكون مباحاً ، وقد يكون مكروهاً ، وقد يكون مستحباً .

أما الحرام : فهو لأكثر الناس من الشبان ومن غلبت عليهم شهوة الدنيا ، فلا يحرك السماع منهم ، إلا ما هو الغالب على قلوبهم من الصفات المذمومة .

وأما المكروه : فهو لمن لا ينزله على صورة المخلوقين ، ولكنه يتخذه عادة له فى أكثر الأوقات على سبيل اللهو .

وأما المباح : فهو لمن لا حظّ له منه إلا التلذذ بالصوت الحسن .

وأما المستحب : فهو لمن غلب عليه حب الله تعالى ولم يحرك السماع منه إلا الصفات المحمودة . ولا بد — لاستمرار الدين حياً فى النفوس — من القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » وبعد أن بين الإمام مواقف العلماء الرائعة ، وجهادهم فى سبيل الله ختم الفصل بقوله : فهذه كانت سيرة العلماء وعادتهم فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وقلة مبالاتهم بسطوة السلاطين ، لكنهم اتكلوا على فضل الله تعالى ، أن يحرسهم ، ورضوا بحكم الله ، تعالى ، أن يرزقهم الشهادة ، فلما أخلصوا لله النية ، أثر كلامهم فى القلوب القاسية فلينها ، وأزال قساوتها ، وأما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا ، وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم ينجحوا ، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم ، لأفلحوا ، ففساد الرعايا بفساد الملوك ، وفساد الملوك بفساد العلماء ؛ وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه .

ويختم الإمام الغزالى ربع العادات بكتاب : « آداب المعيشة وأخلاق النبوة » فيبين ما كان عليه الرسول ، عليه السلام ، من خلق : هو كما فى القرآن ، ويشرح ، فى استفاضة ، ما يوضح قول الله تعالى ، لرسوله : « وإنك لعلى خلق عظيم » .

ويبتدىء ربع المهلكات بكتاب من أنفس الكتب ، لا غنى عنه قط ، لمن يريد أن يعالج التصوف عملياً ، أو أن يقتنع بحقيقته نظرياً ، ذلك هو كتاب « شرح عجائب القلب » وأهميته ترجع إلى أن القلب هو العالم بالله ، وهو المتقرب إلى الله ، وهو العامل لله ، وهو الساعى إلى الله ، وهو المكاشف بما عند الله ولديه ، فاذا تساءلت : ما معنى القلب الذى له هذه المنزلة ؟ فإنه : « هو لطيفة ربانية روحانية ، لها بهذا القلب الجسمانى تعلق ، وتلك اللطيفة هى حقيقة الإنسان ، وهو المدرك العالم العارف من الإنسان ؛ وهو المخاطب والمعاتب والمطالب » .

وفى النصوص التى ذكرناها فيما بعد ما يغنى عن تلخيص هذا الكتاب .

ويتلو ذلك « كتاب رياضة النفس ، وتهذيب الأخلاق » ومن هذا العنوان وحده نفهم أن الإمام الغزالى مزج بين رياضة النفس وتهذيب الأخلاق ، أو بتعبير آخر ، جعل رياضة النفس تهذيباً للأخلاق ، والخلق الحسن : إنما هو صفة سيد المرسلين ، وأفضل أعمال الصديقين ، وهو على التحقيق شطر الدين ؛ وثمرة مجاهدة المتقين ؛ ورياضة المتعبدين .

ولقد كان صلوات الله عليه يقول : « إن أحبكم إلى وأقربكم منى مجلساً يوم القيامة ، أحاسنكم أخلاقاً » .

وأعظم المهلكات، لابن آدم، شهوة البطن فبها أخرج آدم عليه السلام وحواء من دار القرار إلى دار الذل والافتقار ، إذ نهى عن الشجرة فغلبتهما شهواتهما حتى أكلا منها ، فبدت لهما سوءاتهما .

وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من كسر هـــذه الشهوة ، ومما يساعد على كسرها ، ألا يأكل الإنسان إلا حلالا ، وألا يجعل الأكل هدفاً وغاية ، والأفضل بالإضافة إلى الطبع المعتدل ، أن يأكل بحيث لا يحس بثقل المعدة ، ولا يحس بألم الجوع ، بل ينسى بطنه فلا يؤثر فيه الجوع أصلا ، فإن مقصود الأكل بقاء الحياة ، وقوة العبادة ، وثقل المعدة يمنع من العبادة ، وألم الجوع أيضاً يشغل القلب ويمنع منها .

ثم يتحدث الإمام عن « آفات اللسان » . وما من شك فى أن اللسان من نعم الله العظيمة ، ولطائف صنعه الغريبة ، ولكن الناس تساهلوا فى الاحتراز عن آفاته وغوائله ، وهى كثيرة ؛ ومما من شك فى أن من أسباب النجاة ما نصح به الرسول عليه الصلاة والسلام فى قوله « أمسك عليك لسانك » .

والكذب ، والغيبة ، والنميمة ، والاستهزاء ، والسخرية : كل ذلك من آفات اللسان ، والمثل العربى يقول : « مقتل الرجل بين فكيه » . والطريقة المثلى ألا يتحدث الرجل بما يغضب الله .

ومن الآفات التى تفسد على الناس أمورهم « الغضب » . وقد روى أبو هريرة ، أن رجلا قال : يا رسول الله ، مرنى بعمل وأقلل ، فقال له ، صلوات الله عليه : « لا تغضب » فأعاد الرجل السؤال ، فقال له : « لا تغضب » . ومما يزيل الغضب الجلوس إذا كان الإنسان قائماً ، والاضطجاع إذا كان جالساً ، ومما يزيل الغضب الوضوء والاغتسال ، ومنها السجود .

« ألا إن الغضب جمرة فى قلب ابن آدم ، ألا ترون إلى حمرة عينيه ، وانتفاخ أوداجه ، فمن وجد ذلك شيئاً فليلصق خده بالأرض » . وهذه إشارة إلى السجود

وحب الدنيا رأس كل خطيئة ، ولا يزال ابن آدم يجرى وراءها فى جشع وفى تكالب فتستعبده إلى أن يهلك ، والمؤمن يستعبد الدنيا ، فتذل له ، فيتخذها مطية للآخرة .

ومحب الدنيا بخيل ، لأنه متكالب عليها ، وقد روى بسند صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله عز وجل يقول : إنا أنزلنا المال ، لإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، ولو كان لابن آدم واد من ذهب ، لأحب أن يكون له ثان ، ولو كان له الثانى ، لأحب أن يكون له ثالث ، ولا يملأ جوف بن آدم إلا التراب ، ويتوب الله على من تاب » .

أما المقياس الصحيح ، فهو قوله تعالى : « ومن يوق شح نفسه ، فأولئك هم المفلحون » .

وحب الجاه ، والرياء ، والكبر ، والعجب ، والغرور : كلها من الآفات التى يجب أن يتخلى عنها المؤمن ، إذا أراد أن يخلص لله نيته وقصده .

أما إذا وصلنا إلى ربع المنجيات ، فقد وصلنا إلى درة التاج وإلى النور الهادى وإلى صفاء الصفاء .

ويبتدىء هذا القسم ، أول ما يبتدىء « بالتوبة » : فإن التوبة عن الذنوب بالرجوع إلى ستار العيوب ؛ وعلام الغيوب ؛ مبدأ طريق السالكين ؛ ورأس مال الفائزين ، وأول إقدام المريدين ؛ ومفتاح استقامة المائلين ؛ ومطلع الاستصفاء والاجتباء للمقربين .

ووجوب التوبة ظاهر بالأخبار والآيات ، وهو واضح بنور البصيرة عند من انفتحت بصيرته : وشرح الله بنور الإيمان صدره : « يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً » .

أما وجوب التوبة على الفور ، فلا يسترّاب فيه لمعرفة كون المعاصى مهلكات من نفس الإيمان وهو واجب على الفور . ومهما يكن من شيء . فـ « إن الله يحب التوابين ، ويحب المتطهرين » . ويقول صلوات الله عليه : « لله أفرح بتوبة العبد المؤمن من رجل نزل فى أرض دوية مهلكة معه راحلته عليها طعامه وشرابه ، فوضع رأسه فنام نومة . فاستيقظ وقد ذهبت راحلته فطلبها حتى إذا اشتد عليه الحر والعطش ، أو ما شاء الله قال : أرجع إلى مكانى الذى كنت فيه فأنام حتى أموت ، فوضع رأسه على ساعده ليموت ، فاستيقظ فإذا راحلته عنده ، عليها زاده وشرابه . فالله تعالى ، أشد فرحاً بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته » .

والإيمان : « نصفان » . نصف صبر ، ونصف شكر . لقد وردت بذلك الآثار ، وشهدت به الأخبار وقد وصف الله الصابرين وأضاف أكثر الدرجات والخيرات إلى الصبر ، وجعلها ثمرة له ، فقال تعالى : « إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » وقال صلوات الله عليه : « الصبر نصف الإيمان » ، وقال : « الصبر كنز من كنوز الجنة » .

ونعم الله على المرء لا تحصى ، وواجب الإنسان بهذه النعم هو الشكر ، والشكر نفسه سبب فى زيادة النعم ، يقول تعالى : « لئن شكرتم لأزيدنكم » .

والرجاء والخوف جناحان بهما يطير المقربون إلى كل مقام محمود ، ومطيتان بهما يقطع من طريق الآخرة كل عقبة كئود .

ويقرن الإمام الغزالى الفقر بالزهد ، والزهد فى الدنيا مقام شريف من مقامات السالكين وهو تحقق قوله تعالى : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون فى سبيل الله ، فيقتلون ويقتلون ، وعدا عليه حقا فى التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن أوفى بعهده من الله ، فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به ، وذلك هو الفوز العظيم » .

والزهد إذن قوة ، لأنه بيع النفس والمال لله وتجرد فى سبيله .

والتوكل . منزل من منازل الدين ؛ ومقام من مقامات المؤمنين ، بل هو من معالى درجات المقربين ، وهو ثمرة من ثمار التوحيد . فمن وحد الله حق توحيده توكل عليه . « أليس الله بكاف عبده » .

أما محبة الله . فإنها الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات ، ومن ثمارها الشوق والأنس والرضا ، وليس قبل المحبة مقام ، إلا وهو مقدمة من مقدماتها « كالتوبة ، والصبر ، والزهد وغيرها » . فهى واسطة العقد ، ودرة القلادة « والذين آمنوا أشد حباً لله » « لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله ، أحب إليه مما سواها » .

وقد انكشف لأرباب القلوب ببصيرة الإيمان وأنوار القرآن أن لا وصول إلى السعادة إلا بالعلم والعبادة ، فالناس كلهم هلكى إلا العالمون ، والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون ، والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم ، فالعمل بغير نية عناء ، والنية بغير إخلاص رياء ، وهو للنفاق كفاء ، ومع العصيان سواء ، والإخلاص من غير صدق وتحقيق هباء . وقد قال الله تعالى فى كل عمل كان بإرادة غير الله مشوبا مغمورا : « وقدمنا إلى ما عملوا من عمل ، فجعلناه هباء منثورا » . ويقول صلوات الله عليه : « إنما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى ؛ فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ؛ ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها ، أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه .

ومن راقب الله فاز ؛ ومن حاسب نفسه نجا .

وقد وردت السنة بأن تفكر ساعة خير من عبادة سنة ، وكثر الحث فى كتاب الله تعالى على التدبر والاعتبار والنظر والافتكار ، ولا يخفى أن الفكر هو

مفتاح الأنوار ، ومبدأ الاستبصار ، وهو شبكة العلوم ومصيدة المعارف والفهوم .

وقد أمر الله تعالى بالتفكر والتدبر فى كتابه العزيز فى مواضع لا تحصى . وأثنى على المتفكرين . فقال تعالى : « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا » . ويقول « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار . لآيات لأولى الألباب » . وقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم : بكى حينما نزلت هذه الآية وقال : « ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيهـــا » .

ومما يعين على وجه العموم التفكر فى الموت وما بعده ، والكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت ويقول صلوات الله عليه : « كفى بالموت واعظاً » .

ويختم الإمام الغزالى كتابه بقوله ، وروى أنه وقف صبى فى بعض المغازى ينادى عليه ، فيمن يزيد فى يوم صائف شديد الحر ، فبصرت به امرأة فى خباء القوم ، فأقبلت تشتد ، وأقبل أصحابها خلفها حتى أخذت الصبى وألصقته إلى صدرها ، ثم ألقت ظهرها على البطحاء ، وجعلته على بطنها تقيه الحر . وقالت : ابنى ، ابنى . فبكى الناس وتركوا ما هم فيه . فأقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم ، فأخبروه الخبر فسر برحمتهم ، ثم بشرهم فقال : « أعجبتم من رحمة هذه لابنها » قالوا : نعم . قال صلى الله عليه وسلم : « إن الله تبارك وتعالى أرحم بكم جميعاً من هذه بابنها » . فتفرق المسلمون على أفضل السرور وأعظم البشارة .

فهذه الأحاديث وما أوردناه فى : « كتاب الرجاء » يبشرنا بسعة رحمة الله تعالى . فنرجو من الله تعالى ، ألا يعاملنا بما نستحقه ، ويتفضل علينا بما هو أهله بمنه وسعة جوده ورحمته .

أما أثر هذا الكتاب فى العالم الإسلامى : فقد كان ضخماً ، لقد شرح واختصر عدة مرات ، وانتقده الكثيرون . ودافع عنه الكثيرون وترجم الكثير منه إلى الإنجليزية والفرنسية والاسبانية وغير ذلك من اللغات الحية : شرقية وغربية

ومخطوطاته : التى بمكتبات العالم ، لا تكاد تحصر ، وقد طبع فى القاهرة وحدها ما يقرب من عشرين طبعة . وطبع فى الهند ، وفى تركيا . وفى فارس .

ولا يزال الكتاب للآن فى العالم الإسلامى مصدر إلهام ونور ، ودراسة تختلف نتائجها ، لاختلاف نزعات الدارسين .

ولا يزال فى القطر المصرى جماعات تعقد حلقات أسبوعية تخصصها لقراءة الإحياء والتعبد بشرح ما فيه من حكم ومواعظ .

أما تقدير العلماء ، لهذا الكتاب : فتصوره الآراء التاليـــة :

يكاد الناقدون يجمعون على كلمة : « أبو المظفر » سبط أبى الفرج بن الجوزى فى قوله : « ووضعه على مذاهب الصوفية ، وترك فيه قانون الفقه ، فأنكروا عليه ما فيه من الأحاديث التى لم تصح » .

وفكرة الأحاديث التى لم تصح أذاع بها كثيرون من أعداء الإمام الغزالى وتحدثوا عنها مقبلين ومدبرين قائمين وقاعدين ، ولكن ها هو ذا المولى أبو الخير يقول :

« أما الأحاديث التى لم تصح فلا ينكر عليه إيرادها لجوازه فى الترغيب والترهيب » .

والواقع أن الإمام الغزالى : لم يأت بهذه الأحاديث التى لم تصح لإثبات حكم ، أو للاستدلال على مبدأ ، ذلك أنه يذكر الآيات القرآنية التى يثبت بها ما تؤدى

إليه من أحكام وقواعد : وهى على هذا الوضع كافية فى الإثبات والاستدلال ، ثم يأتى بعد ذلك بالأحاديث وبأقوال الصحابة والتابعين .

وإذا كان الأمر كذلك فإننا حينما نستبعد الأحاديث الضعيفة من الإحياء فإن كل المبادئ والقواعد والعظات والعبر التى أتى بها الإمام الغزالى فى هذا الكتاب، تحتفظ بقيمتها من ناحية الإثبات والاستدلال .

ويتبين من هذا أنه لا قيمة لهذا الاعتراض . لا شكلا ولا موضوعاً .

على أنه قد قام العالم الثبت الحجة الحافظ[1] العراقى الذى قال فيه شيخه : « إن ذهنه لا يقبل الخطأ » بتخريج أحاديث هذا الكتاب ، فأصبحت السنة واضحة وأصبح الطريق أبلج .

رأى الحافظ العراقى :

قال الحافظ العراقى عن « كتاب الإحياء » : إنه من أجلّ كتب الإسلام فى معرفة الحلال والحرام جمع فيه بين ظواهر الأحكام ، ونزع إلى سرائر دقت عن الأفهام ، لم يقتصر فيه على مجرد الفروع والمسائل ، ولم يتبحر فى اللجة بحيث يتعذر الرجوع إلى الساحل ، بل مزج فيه علمى الظاهر والباطن ، ومزج معانيها فى أحسن المواطن ، وسبك فيه نفائس اللفظ وضبطه . وسلك فيه من النمط أوسطه مقتدياً بقول على كرم الله وجهه : « خير هذه الأمة النمط الأوسط ، يلحق بهم التالى ، ويرجع إليهم الغالى » .

وقال الزبيدى شارح الإحياء : « وأنا لا أعرف له نظيراً فى الكتب التى صنفها الفقهاء الجامعون فى تصانيفهم بين النقل والنظر والفكر والأثر » .

وقال ابن السبكى : « وهو من الكتب التى ينبغى للمسلمين الاعتناء بها ، وإشاعتها ، ليهتدى بها كثير من الخلق ، وقل ما ينظر فيه إلا ويتعظ به فى الحال » .

وقال الشيخ عبد القادر العيدروس فى كتابه « تعريف الأحياء بفضائل الإحياء » (اعلم أن فضائل الإحياء لا تحصى ، بل كل فضيلة له ، باعتبار حيثياتها لا تستقصى) .

وكان عبدالله العيدروس رضى الله عنه يكاد يحفظه ، وروى عنه أنه قال : « مكثت أطالع كتاب الإحياء ، كل فصل وحرف منه وأعاوده وأتدبره فيظهر لى منه فى كل يوم علوم وأسرار عظيمة ، ومفهومات غزيرة ، غير التى قبلها ولم يسبقه أحد ولم يلحقه أحد » ومن كلامه : « عليكم يا إخوانى بمتابعة الكتاب والسنة أعنى الشريعة المشروحة فى الكتب الغزالية خصوصاً ، كتاب ذكر الموت ، وكتاب الفقر والزهد ، وكتاب التوبة ، وكتاب رياضة النفس » وقد ألزم الشيخ عبدالله العيدروس أخاه قراءة الأحياء ، فقرأه عليه مدة حياته خمساً وعشرين مرة .

ونختم هذه التقديرات برأى أعتقد أنه فيصل الحق فى موضوع « كتاب الإحياء » وهو رأى فضيلة العالم الجليل الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر الأسبق ، وهو عالم لا يتهم بعصبية ؛ والآراء مجمعة على أنه من العلماء الذين حاولوا جاهدين أن يكون كل ما يصدر عنهم ، إنما يراد به وجه الله . يقول :

---

(١) الحافظ العراقى : هو زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم ابن الحسين العراقى .

ولد بمصر فى جمادى الأولى سنة ٧٢٥ ه .

أما نسبته إلى العراق فترجع إلى أن أصل أبيه من العراق .

وتوفى والده ، وهو فى الثالثة من عمره ، ولكن عناية الله أحاطت به ، إذ وهبه الله فطرة ممتازة ، ذكاء خارقاً ، وذهنا صافيا ؛ وهمة عالية فى طلب العلم . ويسرت له عناية الله الجو الثقافى . فأخذ من كل العلوم الإسلامية بحظ وافر ، ولكنه تخصص فى « علم الحديث » وظهرت فيه مواهبه ، وكان من توفيق الله ، أن منحه ذا كرة قوية حافظة فلقبه شيوخه : « بحافظ الوقت » .

ومن أجل الحديث قام الحافظ العراقى بعدة رحلات ، سائراً فى ذلك على طريقة الأئمة السابقين الذين كانوا يقطعون مئات الأميال فى طلب الحديث الشريف .

لقد سافر العراقى إلى الشام متنقلا بين حواضرها ، وسافر إلى مكة والمدينة وانتهت حياته فى شعبان سنة ٨٠٦ ه ، وقد بلغ من العمر إحدى وثمانين سنة ، خدم فيها الحديث خدمة جليلة .

« وإذا وجد العلماء فى كتاب الإحياء مآخذ معدودة ، فإنه من صنع بشر غير معصوم من الزلل ، وكفى كتاب الإحياء ، فضلا ، وسمو منزلة، أن تكون درر فوائده فوق ما يتناوله العد ، وأن يظفر منه طلاب العلم وعشاق الفضيلة بما لا يظفرون به من كتاب غيره « ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » .

النص الأول[1] فى (الطريق) — ١٣٧٧ :

الطريق تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . ومهما حصل ذلك ، كان الله هو المتولى ، لقلب عبده ، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور فى القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة ، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية . فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة ، وإحضار الهمة ، مع الإرادة الصادقة ، والتعطش التام ، والترصد بدوام الانتظار ، لما يفتحه الله تعالى من الرحمة فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد فى الدنيا والتبرى من علائقها ، وتفريغ القلب عن شواغلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى « فمن كان لله كان الله له » .

وزعموا أن الطريق فى ذلك أولا بانقطاع علائق الدنيا بالكلية ، وتفريغ القلب منها ، وبقطع الهمة عن الأهل والمال والولد والوطن وعن العلم والولاية والجاه ، بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه ، ثم يخلو بنفسه فى زاوية ، مع الاقتصار على الفرائض والرواتب ، ويجلس فارغ القلب ، مجموع الهم ، ولا يفرق فكره بقراءة قرءان ، ولا بالتأمل فى تفسير ، ولا بكتب حديث ولا غيره ، بل يجتهد ألا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى . فلا يزال بعد جلوسه فى الخلوة قائلا بلسانه : الله الله على الدوام ، مع حضور القلب ، حتى ينتهى إلى حالة يترك تحريك اللسان ، ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه . ثم يصبر عليه إلى أن يمحى أثره عن اللسان ، ويصادف قلبه مواظباً على الذكر . ثم يواظب عليه إلى أن يمحى عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ، ويبقى معنى الكلمة مجرداً فى قلبه ، حاضراً فيه ، كأنه لازم له ، لا يفارقه . وله اختيار إلى أن ينتهى إلى هذا الحد ، واختيار فى استدامة هذه الحالة بدفع الوسواس ، وليس له اختيار فى استجلاب رحمة الله تعالى . بل هو بما فعله صار متعرضاً ، لنفحات رحمة الله . فلا يبقى إلا الانتظار ، لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريق . وعند ذلك ، إذا صدقت إرادته ، وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، فلم تجاذبه شهواته ، ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا ، تلمع لوامع الحق فى قلبه ، ويكون فى ابتدائه كالبرق الخاطف ، لا يثبت ثم يعود ، وقد يتأخر ، وإن عاد فقد يثبت ، وقد يكون مختطفاً ، وإن ثبت فقد يطول ثباته ، وقد لا يطول ، وقد يتظاهر أمثاله على التلاحق ، وقد يقتصر على دفن واحد . ومنازل أولياء الله تعالى فيه لا تحصر ، كما لا يحصى تفاوت خلقهم وأخلاقهم وقد رجع هذا الطريق إلى تطهير محض من جانبك ، وتصفية وجلاء ثم استعداد وانتظار فقط .

وأما النظار وذوو الاعتبار ، فلم ينكروا وجود هذا الطريق وإمكانه ، وإفضاءه إلى هذا المقصد على الندور ، فإنه أكثر أحوال الأنبياء . والأولياء . ولكن استوعروا هذا الطريق واستبطئوا ثمرته ، واستبعدوا استجماع شروطه ، وزعموا أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمعتذر .

---

(١) أخذنا هذه النصوص من طبعة السراوى وهى مرقمة بحسب صفحاتها فى هذه الطبعة .

بيـــان

شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف فى اكتساب المعرفة لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد

اعلم : أن من انكشف له شيء ، ولو الشيء اليسير ، بطريق الإلهام والوقوع فى القلب من حيث لا يدرى ، فقد صار عارفاً بصحة الطريق . ومن لم يدرك نفسه قط ، فينبغى أن يؤمن به ، فإن درجة المعرفة فيه عزيزة جداً . ويشهد لذلك شواهد الشرع والتجارب والحكايات .

أما الشواهد فقوله تعالى : « والذين جاهدوا فينا ، لنهدينهم سبلنا » . فكل حكمة تظهر من القلب ، بالمواظبة على العبادة من غير تعلم ، فهو بطريق الكشف والالهام وقال صلى الله عليه وسلم : « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ، ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة ، ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار » .

وقال الله تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجا » من الإشكالات والشبه (ويرزقه من حيث لا يحتسب) يعلمه علماً من غير تعلم ، ويفطنه من غير تجربة . وقال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » . قيل : نوراً يفرق به بين الحق والباطل ، ويخرج به من الشبهات . ولذلك كان صلى الله عليه وسلم ، يكثر فى دعائه من سؤال النور . فقال عليه الصلاة والسلام : « اللهم أعطنى نورا ، وزدنى نورا ، واجعل لى فى قلبى نورا ، وفى قبرى نورا ، وفى سمعى نورا ، وفى بصرى نورا » حتى قال « فى شعرى وفى بشرى وفى لحمى ودمى وعظامى » وسئل صلى الله عليه وسلم عن قول الله تعالى « أفمن شرح الله صدره للإسلام ، فهو على نور من ربه » . ما هذا الشرح ؟ فقال « هو التوسعة ، إن النور إذا قذف به فى القلب اتسع له الصدر وانشرح » .

وقال صلى الله عليه وسلم ، لابن عباس : « اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل » ، وقال على رضى الله عنه : ما عندنا شيء ، أسره النبى صلى الله عليه وسلم ، إلينا إلا أن يؤتى الله تعالى عبدا فهما فى كتابه . وليس هذا بالتعلم . وقيل فى تفسير قوله تعالى : « يؤتى الحكمة من يشاء » إنه الفهم فى كتاب الله تعالى . وقال تعالى : « ففهمناها سليمان » . خص ما انكشف باسم الفهم . وكان أبو الدرداء يقول : المؤمن من ينظر بنور الله من وراء ستر رقيق . والله إنه للحق يقذفه الله فى قلوبهم ويجريه على ألسنتهم . وقال بعض السلف : ظن المؤمن كهانة . وقال صلى الله عليه وسلم : « اتقوا فراسة المؤمن ، فانه ينظر بنور الله تعالى » وإليه يشير قوله تعالى : « إن فى ذلك لآيات للمتوسمين » . وقوله تعالى : « قد بينا الآيات ، لقوم يوقنون » وروى الحسن عن رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : « العلم علمان ، فعلم باطن فى القلب فذلك هو العلم النافع » وسئل بعض العلماء عن العلم الباطن ما هو : فقال : هو سر من أسرار الله تعالى يقذفه الله تعالى فى قلوب أحبابه ، لم يطلع عليه ملكا ولا بشرا . وقد قال صلى الله عليه وسلم : « إن من أمتى محدثين ومعلمين ومكلمين ، وإن عمر منهم » . وقرأ ابن عباس رضى الله عنهما : « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى ولا محدث يعنى الصديقين ، والمحدث هو الملهم ، والملهم هو الذى انكشف له فى باطن قلبه من جهة الداخل ، لا من جهة المحسوسات الخارجة . والقرءان مصرح بأن التقوى مفتاح الهداية والكشف . وذلك علم من غير تعلم .

وقال الله تعالى : « وما خلق الله فى السموات والأرض ، لآيات لقوم يتقون » . خصصها بهم . وقال تعالى : « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين »

وكان أبو يزيد وغيره يقول : ليس العالم الذى يحفظ من كتاب . فإذا نسى ما حفظه صار جاهلا ، إنما العالم الذى يأخذ علمه من ربه أى وقت شاء ، بلا حفظ ولا درس . وهذا هو العلم الربانى ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وعلمناه من لدنا علما » مع أن كل علم من لدنه . ولكن بعضها بوسائط تعليم الخلق ، فلا يسمى ذلك علما لدنيا . بل اللدنى الذى ينفتح فى سر القلب من غير سبب مألوف من خارج . فهذه شواهد النقل . ولو جمع كل ما ورد فيه من الآيات والأخبار والآثار لخرج عن الحصر .

وأما مشاهدة ذلك بالتجارب . فذلك أيضاً خارج عن الحصر . وظهر ذلك على الصحابة والتابعين ومن بعدهم . وقال أبو بكر الصديق رضى الله عنه ، لعائشة رضى الله عنها عند موته : إنما هما أخواك وأختاك ، وكانت زوجته حاملا فولدت بنتاً . فكان قد عرف قبل الولادة أنها بنت . وقال عمر رضى الله عنه فى أثناء خطبته ، يا سارية الجبل الجبل . إذ انكشف له أن العدو قد أشرف عليه . فحذره لمعرفته ذلك ، ثم بلوغ صوته إليه من جملة الكرامات العظيمة .

وعن أنس بن مالك ، رضى الله عنه قال : دخلت على عثمان رضى الله عنه وكنت قد لقيت امرأة فى طريقى ، فنظرت إليها شزرا ، وتأملت محاسنها . فقال عثمان رضى الله عنه ، لما دخلت : يدخل علىّ أحدكم وأثر الزنا ظاهر على عينيه ! ! أما علمت أن زنا العينين النظر ؟ لتتوبن أو لأعزرنك ، فقلت أوحى بعد النبى ؟ فقال لا ولكن بصيرة وبرهان وفراسة صادقة .

وعن أبى سعيد الخراز قال : دخلت المسجد الحرام ، فرأيت فقيرا عليه خرقتان فقلت فى نفسى هذا وأشباهه كلٌّ على الناس . فنادانى وقال : والله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه . فاستغفرت الله فى سرى ، فنادانى وقال : وهو الذى يقبل التوبة عن عباده . ثم غاب عنى ولم أره . وقال زكريا بن داود : دخل أبو العباس بن مسروق على أبى الفضل الهاشمى ، وهو عليل ، وكان ذا عيال ، ولم يعرف له سبب يعيش به ، قال : فلما قمت قلت فى نفسى : من أين يأكل هذا الرجل ؟ قال فصاح بى ، يا أبا العباس ، رد هذه الهمة الدنية . فإن لله تعالى ألطافاً خفية

النص الثالث — ١٣٨٩

والدليل القاطع (على الكشف) الذى لا يقدر على جحده أمران :

أحدهما : عجائب الرؤيا الصادقة ، فإنه ينكشف بها الغيب . وإذا جاز ذلك فى النوم فلا يستحيل أيضاً فى اليقظة . فلم يفارق النوم اليقظة إلا فى ركود الحواس ، وعدم اشتغالها بالمحسوسات ، فكم من مستيقظ غائص لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه .

الثانى : إخبار رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عن الغيب وأمور فى المستقبل ، كما اشتمل عليه القرآن . وإذا جاز ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم جاز لغيره إذ النبى عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور ، وشغل بإصلاح الخلق ، فلا يستحيل أن يكون فى الوجود شخص مكاشف بالحقائق ، ولا يشتغل بإصلاح الخلق . وهذا لا يسمى نبياً ، بل يسمى ولياً ، فمن آمن بالأنبياء ، وصدق بالرؤيا الصحيحة ، لزمه لا محالة أن يقرأ بأن القلب له بابان ، باب إلى الخارج وهو الحواس ، وباب إلى الملكوت من داخل القلب ، وهو باب الإلهام والنفث فى الروع ، والوحى ، فإذا أقرّبهما جميعاً لم يمكنه أن يحصر العلوم فى التعلم ومباشرة الأسباب المألوفة بل يجوز أن تكون المجاهدة سبيلا إليه . فهذا ما ينبه على حقيقة ما ذكرناه ، من عجيب تردد القلب بين عالم الشهادة وعالم الملكوت . وأما السبب فى انكشاف الأمر فى المنام بالمثال المحوج إلى التعبير ، وكذلك تمثل الملائكة للأنبياء والأولياء بصور

مختلفة . فذلك أيضاً من أسرار عجائب القلب . ولا يليق ذلك إلا بعلم المكاشفة، فلنقتصر على ما ذكرناه فإنه كاف للاستحثاث على المجاهدة وطلب الكشف منها . فقد قال بعض المكاشفين . ظهر لى الملك . فسألنى أن أملى عليه شيئاً من ذكرى الخفى عن مشاهدتى من التوحيد . وقال مانكتب لك عملا ، ونحن نحب أن نصعد لك بعمل تتقرب به إلى الله عز وجل ، فقلت ألستما تكتبان الفرائض ؟ قالا : بلى ، قلت : فيكفيكما ذلك . وهذه إشارة إلى أن الكرام الكاتبين . لا يطلعون على أسرار القلب . وإنما يطلعون على الأعمال الظاهرة.

النص الرابع فى الفرق بين العلم النظرى والعلم الكشفى — ١٣٨١

فمهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ . رأى الأشياء فيه . وتفجر إليه العلم منه . فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس . فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الأرض . ومهما أقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات . كان ذلك حجاباً له عن مطالعة اللوح المحفوظ . كما أن الماء إذا اجتمع فى الأنهار منع ذلك من التفجر فى الأرض . وكما أن من نظر إلى الماء الذى يحكى صورة الشمس لا يكون ناظراً إلى نفس الشمس .

فاذاً للقلب بابان . باب مفتوح إلى عالم الملكوت . وهو اللوح المحفوظ . وعالم الملائكة ، وباب مفتوح إلى الحواس الخمس . المتمسكة بعالم الملك والشهادة . وعالم الشهادة والملك أيضاً يحاكى عالم الملكوت نوعاً من المحاكاة : فأما انفتاح باب القلب إلى الاقتباس من الحواس فلا يخفى عليك ، وأما انفتاح بابه الداخل إلى عالم الملكوت ، ومطالعة اللوح المحفوظ ، فتعلمه علماً يقينياً بالتأمل فى عجائب الرؤيا ، واطلاع القلب فى النوم على ما سيكون فى المستقبل ، أو كان فى الماضى ، من غير اقتباس من جهة الحواس . وإنما ينفتح ذلك الباب لمن انفرد بذكر الله تعالى ، وقال صلى الله عليه وسلم : « سبق المفردون » قيل ومن هم المفردون يا رسول الله ؟ قال « المتنزهون بذكر الله تعالى وضع الذكر عنهم أوزارهم ، فوردوا القيامة خفافاً » ثم قال فى وصفهم إخباراً عن الله تعالى « ثم أقْبِلُ بوجْهى عليهم ، أترى من واجهته بوجهى يعلم أحدٌ أىَّ شىء أريد أن أعطيه » ثم قال تعالى : أول ما أعطيهم أن أقذف النور فى قلوبهم فيُخْبِرون عنى كما أخبر عنهم » ومدخل هذه الأخبار هو الباب الباطن .

فإذا الفرق بين علوم الأولياء والأنبياء . وبين علوم العلماء والحكماء هذا . وهو أن علومهم تأتى من داخل القلب . من الباب المنفتح إلى عالم الملكوت . وعلم الحكمة يأتى من أبواب الحواس . المفتوحة إلى عالم الملك .

النص الخامس فى الجود الإلهى — ١٣٥٩

معلومات الله سبحانه لا نهاية لها ، وأقصى الرتب رتبة النبى ، الذى تنكشف له كل الحقائق أو أكثرها ، من غير اكتساب وتكلف ، بل بكشف إلهى فى أسرع وقت . وبهذه السعادة يقرب العبد من الله تعالى قرباً بالمعنى والحقيقة والصفة ، لا بالمكان والمسافة . ومراقى هذه الدرجات ، هى منازل السائرين إلى الله تعالى . ولا حصر لتلك المنازل ، وإنما يعرف كل سالك منزله الذى بلغه فى سلوكه ، فيعرفه ويعرف ما خلفه من المنازل . فأما ما بين يديه ، فلا يحيط بحقيقته علماً ، لكن قد يصدق به إيماناً بالغيب ، كما أنا نؤمن بالنبوة والنبى ونصدق بوجوده ، ولكن لا يعرف حقيقة النبوة إلا النبى . وكما لا يعرف الجنين حال الطفل، ولا الطفل حال المميز ،وما يفتح له من العلوم الضرورية، ولا المميز حال العاقل وما اكتسبه من العلوم النظرية ، فكذلك لا يعرف العاقل ما افتتح الله على أوليائه وأنبيائه من مزايا لطفه ورحمته . « ما يفتح الله للناس من رحمة ،

فلا ممسك لها » . وهذه الرحمة مبذولة بحكم الجود والكرم من الله سبحانه وتعالى ، غير مضنون بها على أحد ، ولكن إنما تظهر فى القلوب المتعرضة ، لنفحات رحمة الله تعالى ، كما قال صلى الله عليه وسلم : « إن لربكم فى أيام دهركم لنفحات ، ألا فتعرضوا لها » . والتعرض لها بتطهير القلب وتزكيته من الخبث والكدورة الحاصلة من الأخلاق المذمومة ، كما سيأتى بيانه :

وإلى هذا الجود الإشارة ، بقوله صلى الله عليه وسلم : « ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا ، فيقول : هل من داع ، فأستجيب له ؟ » ؛ وبقوله عليه الصلاة والسلام ، حكاية عن ربه عز وجل « لقد طال شوق الأبرار إلى لقائى ، وأنا إلى لقائهم أشد شوقاً » ، وبقوله تعالى : « من تقرب إلى شبراً ، تقربت إليه ذراعاً » . كل ذلك إشارة إلى أن أنوار العلوم لم تحتجب عن القلوب ، لبخل ومنع من جهة المنعم ، تعالى عن البخل والمنع علواً كبيراً ، ولكن حجبت لخبث وكدورة وشغل من جهة القلوب ، فإن القلوب كالأوانى ، فما دامت ممتلئة بالماء لا يدخلها الهواء ، فالقلوب المشغولة بغير الله ، لا تدخلها المعرفة بجلال الله تعالى . وإليه الإشارة بقوله ، صلى الله عليه وسلم : « لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم ، لنظروا ، إلى ملكوت السماء » .

ومن هذه الجملة يتبين أن خاصية الإنسان العلم والحكمة . وأشرف أنواع العلم . هو العلم بالله وصفاته وأفعاله . فيه كمال الإنسان ، وفى كماله سعادته وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال .

النص السادس — ٢٥٨١

بيــــان

شواهد الشرع فى حب العبد لله تعالى

اعلم أن الأمة مجمعة على أن الحب لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم ، فرض . وكيف يفرض ما لا وجود له ، وكيف يفسر الحب بالطاعة ، والطاعة تبع الحب وثمرته ، فلا بد وأن يتقدم الحب ، ثم بعد ذلك يطيع من أحب . ويدل على اثباته لله تعالى قوله عز وجل : « يحبهم ويحبونه » ، وقوله تعالى : « والذين آمنوا أشد حباً لله » وهو دليل على إثبات الحب ، وإثبات التفاوت فيه . وقد جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الحب لله من شرط الإيمان فى أخبار كثيرة ، إذ قال أبو رزين العقيلى : يا رسول الله ، ما الإيمان ؟ ، قال : « أن يكون الله ورسوله ، أحب إليك مما سواهما » ؛ وفى حديث آخر : « لا يؤمن أحدكم حتى ، يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما » ؛ وفى حديث آخر : « لا يؤمن العبد حتى أكون ، أحب إليه من أهله وماله والناس أجمعين » . وفى رواية « ومن نفسه »

كيف وقد قال الله تعالى : « قل إن كان، آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم» . الآية . وإنما أجرى ذلك فى معرض التهديد والإنكار . وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بالمحبة فقال : « أحبوا الله لما يغذوكم به من نعمة ، وأحبونى لحب الله إياى » .

ويروى ، أن رجلا قال يا رسول الله : إنى أحبك فقال صلى الله عليه وسلم : « استعد للفقر » فقال إنى أحب الله تعالى . فقال : « استعد للبلاء » .

وعن عمر رضى الله عنه ، قال : نظر النبى صلى الله عليه وسلم ، إلى مصعب بن عمير مقبلا وعليه إهاب كبش قد تمنطق به ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : « انظروا إلى هذا الرجل الذى نوّر الله قلبه ، لقد رأيته بين أبويه يَغْذُوانه بأطيبِ الطعامِ والشرابِ ، فدعاه حبُّ اللهِ ورسوله إلى ما تَرَون » .

وفى الخبر المشهور ، أن إبرهيم عليه السلام قال لملك الموت إذ جاءه لقبض روحه : هل رأيت خليلا يميت خليله ! فأوحى الله تعالى إليه : هل رأيت محباً يكره ، لقاء حبيبه . فقال يا ملك الموت الآن فاقبض . وهذا لا يجده ، إلا عبد يحب الله بكل قلبه ، فإذا علم

أن الموت سبب اللقاء ، انزعج قلبه إليه ، ولم يكن له محبوب غيره حتى يلتفت إليه .

وقد قال نبينا صلى الله عليه وسلم في دعائه : « اللهم ارزقني حبك ، وحب من أحبك ، وحب ما يقربني إلى حبك ، واجعل حبك أحب إلى من الماء البارد » . وجاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ، متى الساعة ؟ قال : « ما أعددت لها » فقال : ما أعددت لها كثير صلاة ولا صيام ، إلا أني أحب الله ورسوله ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « المرء مع من أحب » قال أنس . فما رأيت المسلمين فرحوا بشيء بعد الإسلام فرحهم بذلك ، وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه : « من ذاق من خالص محبة الله تعالى شغله ذلك عن طلب الدنيا ، وأوحشه عن جميع البشر » .

وقال الحسن : « من عرف ربه أحبه ، ومن عرف الدنيا زهد فيها ، والمؤمن لا يلهو حتى يغفل ، فإذا تفكر حزن » وقال أبو سليمان الداراني : « إن من خلق الله خلقاً ما يشغلهم الجنان وما فيها من النعيم عنه ، فكيف يشتغلون عنه بالدنيا » .

ويروى ، أن عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر وقد نحلت أبدانهم وتغيرت ألوانهم ، فقال لهم : ما الذى بلغ بكم ما أرى ! فقالوا : الخوف من النار . فقال حق على الله أن يؤمن الخائف ثم جاوزهم إلى ثلاثة آخرين ، فإذا هم أشد نحولا وتغيراً فقال : ما الذى بلغ بكم ما أرى ! قالوا : الشوق إلى الجنة . فقال حق على الله أن يعطيكم ما ترجون . ثم جاوزهم إلى ثلاثة آخرين ، فإذا هم أشد نحولا وتغيراً ، كأن على وجوههم المرائي من النور ، فقال : ما الذى بلغ بكم ما أرى ! قالوا نحب الله عز وجل . فقال : أنتم المقربون ، أنتم المقربون ، أنتم المقربون .

وقال عبد الواحد بن زيد : مررت برجل قائم في الثلج ، فقلت أما تجد البرد ؟ فقال من شغله حب الله ، لم يجد البرد ، وعن سرى السقطي قال : تدعى الأمم يوم القيامة بأنبيائها عليهم السلام ، فيقال يا أمة موسى ، ويا أمة عيسى ، ويا أمة محمد ، غير المحبين لله تعالى ، فإنهم ينادون يا أولياء الله ، هلموا إلى الله سبحانه ، فتكاد قلوبهم تنخلع فرحاً . وقال هرم بن حيان : المؤمن إذا عرف ربه عز وجل أحبه ، وإذا أحبه أقبل إليه ، وإذا وجد حلاوة الإقبال إليه لم ينظر إلى الدنيا بعين الشهوة ولم ينظر إلى الآخرة بعين الفترة ، وهي تحسره في الدنيا وتروحه في الآخرة .

وقال يحيى بن معاذ : عفوه يستغرق الذنوب ، فكيف رضوانه ! ورضوانه يستغرق الآمال فكيف حبه ! وحبه يدهش العقول فكيف وده ! ووده ينسى ما دونه فكيف لطفه !

وفي بعض الكتب : عبدى ، أنا — وحقك — لك محب ، فبحقي عليك كن لى محباً .

وقال يحيى بن معاذ : مثقال خردلة من الحب ، أحب إلى من عبادة سبعين سنة بلا حب ؛ وقال يحيى ابن معاذ : إلهى إنى مقيم بفنائك ؛ مشغول بثنائك صغيراً ، أخذتنى إليك ؛ وسربلتنى بمعرفتك ؛ وأمكنتنى من لطفك ؛ ونقلتنى فى الأحوال وقلبتنى فى الأعمال ستراً وتوبة ، وزهداً ، وشوقاً ، ورضا ، وحباً ، تسقينى من حياضك وتهملنى فى رياضك ، ملازماً لأمرك ، ومشغوفاً بقولك ، ولما طر شاربى ولاح طائرى . فكيف أنصرف اليوم عنك كبيراً . وقد اعتدت هذا منك صغيراً ! فلى ما بقيت حولك دندنة ، وبالضراعة إليك همهمة ، لأنى محب ، وكل محب بحبيبه مشغوف ، وعن غير حبيبه مصروف . وقد ورد فى حب الله تعالى من الأخبار والآثار ما لا يدخل فى حصر حاصر ، وذلك أمر ظاهر ، وإنما الغموض فى تحقيق معناه ، فلنشتغل به .

أصول الهندسة لإقليدس

بقلم
الدكتور محمد مرسى أحمد
مدير جامعة عين شمس

سيرة أقليدس

لا نعرف الكثير عن حياة أقليدس وزمانه ، والمرجح أنه عاش فى زمن بطليموس الأول ، ووضع أصول الهندسة ، وجمع كثيراً من نظريات يودكسوس وأكمل كثيراً من البراهين التى كانت مفككة من قبله . وقد جاء ذكره فى كتابات أرشميدس الذى ظهر بعد عصر بطليموس الأول مباشرة . ويروى أن بطليموس الأول سأل أقليدس عما إذا كانت هناك طريقة أقصر إلى الهندسة من « الأصول » فأجابه أقليدس بأنه لا يوجد طريق ملكى للهندسة .

ومعنى هذا أن أقليدس كان أصغر من تلاميذ أفلاطون وأكبر من أرشميدس . وإذا رجعنا إلى تاريخ وفاة أفلاطون (٣٤٧ قبل الميلاد) ، وإلى تاريخ وفاة أرشميدس (٢١٢ قبل الميلاد) ، نستطيع أن نرجح أن أقليدس بلغ أوج عظمته عام ٣٠٠ قبل الميلاد .

ومن المرجح أيضاً ، أن أقليدس تلقى تعليمه الرياضى فى أثينا على يد تلاميذ أفلاطون ، لأن معظم الرياضيين الذين لقنوا العلم كانوا من رواد تلك المدرسة ، غير أنه لا يمكن الجزم بأنه كان واحداً من هؤلاء التلاميذ وإن كان هذا يبدو محتملا .

ومن الأمور المؤكدة أن أقليدس عاش فى الإسكندرية ، وعلم فى جامعتها ، وخلق حوله مدرسة للعلوم الهندسية . يؤكد هذا ما جاء فى كتابات بابوس عن أبولونيوس حين قال عنه : إنه قضى زمناً طويلا مع تلاميذ أقليدس بمدينة الإسكندرية ، ومن هنا جاءت معرفته بطريقة التفكير العلمى الصحيح .

ولم يصل إلى علمنا إلا النزر اليسير عن صفات أقليدس وحياته الخاصة وشخصيته ، ويتكشف هذا فيما ذكره بابوس عند كلامه عن مقدمة أبولونيوس لكتابه الأول فى القطاعات المخروطية والتى ادعى أبولونيوس فيها أن أقليدس لم يكن قد أكمل تركيب البرهان لمسألة المحل الهندسى لثلاثة أو أربعة مستقيمات ، لأن ذلك لم يكن مستطاعاً بدون النظريات التى كشفها أبولونيوس . يقول بابوس فى هذا : « ولما رأى أقليدس أن الفضل فى الكشوف التى قام بها فى القطاعات المخروطية يرجع إلى أرستوس ، لم يحاول أن يدعى السبق أو يعيد ذات العمل مرة ثانية (تلك كانت صفاته فى الانصاف والعطف على كل من عمل على تقدم الرياضيات ولو بقدر ضئيل) ، ومع أنه كان دقيقاً

لم يكن يغمط أى إنسان حقه . مختلفاً فى طبيعته هذه عن صاحبنا الآخر (أبولونيوس) . كتب كثيراً عن المحل الهندسى مستخدماً قطاعات أرستوس ولم يدع الكمال لبراهينه » .

ولا نعتقد أن بابوس كان له فى ذلك سند من سيرة أقليدس ، ولعل ما ذكره أبولونيوس عن أقليدس من عبارات ظالمة قد أثاره ، فرسم هذه الصورة الخيالية لشخصية أقليدس .

وهناك رواية أخرى عن أقليدس ، حبذا لو كانت صحيحة ، فقد قيل أن أحد تلاميذ أقليدس سأل أستاذه وقد فرغ من النظرية الأولى فى الهندسة ، عما عساه يكسب من وراء تعلمه الهندسة ؟ فأمر أقليدس خادمه أن يعطى التلميذ قطعة من النقود ما دام يأبى إلا أن يتكسب من وراء المعرفة .

كتابه فى أصول الهندسة

وكتاب أقليدس فى أصول الهندسة يعتبر أعظم الكتب المدرسية التى كتبت من أقدم العصور إلى عصرنا هذا ؛ ويقع فى ثلاث عشرة مقالة ، تبدأ أولها بتعاريف ثم خمس مصادرات أو مسلمات (عمليات تفترض صحتها) ، ثم علوم متعارفة أو أشياء متعارف عليها (حقائق واضحة بذاتها) وعددها خمس أيضاً ، ثم تأتى بعد ذلك النظريات .

وتشمل التعاريف : النقطة ، والخط ، والخط المستقيم والسطح ، والسطح المستوى ، والزاوية المستوية ، والزاوية الخطية المستقيمة ، والزاوية القائمة ، والزاوية المنفرجة . والزاوية الحادة ، كما تشمل الشكل ، والدائرة ومركزها وقطرها ونصف الدائرة ، والأشكال الخطية ، والمثلث المتساوى الأضلاع ، والمتساوى الساقين ، والمربع ، والمعين وشبه المعين ، وشبه المنحرف ، والخطين المتوازيين .

أما المصادرات أو المسلمات فهى :

١ – يمكن رسم خط مستقيم من أية نقطة إلى أية نقطة أخرى .

٢ – يمكن مد الخط المستقيم المتناهى بصفة متصلة إلى خط مستقيم .

٣ – يمكن رسم دائرة لها مركز معلوم ونصف قطر معلوم .

٤ – جميع الزوايا القائمة مساو بعضها البعض الآخر .

٥ – إذا سقط مستقيم على مستقيمين فجعل مجموع الزاويتين الداخلتين على جهة واحدة منه أقل من قائمتين . فإن هذين المستقيمين إذا مدا إلى ما لا نهاية له ، يتلاقيان على نفس الجهة التى عليها مجموع الزاويتين أقل من قائمتين .

أما العلوم المتعارفة أو الأشياء المتعارف عليها فهى :

١ – الأشياء المساوية لنفس الشىء يساوى بعضها البعض الآخر .

٢ – إذا أضيفت أشياء متساوية إلى أشياء متساوية فالحواصل متساوية .

٣ – إذا طرحت أشياء متساوية من أشياء متساوية فالبواقى متساوية .

٤ – الأشياء التى تنطبق الواحدة منها على الأخرى تساوى الواحدة منها الأخرى .

٥ – الكل أكبر من الجزء .

ونعود إلى التعاريف وأولها تعريف النقطة الهندسية « النقطة ما ليس له أجزاء »[1] . ولا ترضى النفس عن هذا التعريف ، فهو يصف النقطة بما ليس لها ولا يصفها بما هى ، ولا بد لنا من بيان حالة الهندسة

---

(١) عرف نصير الدين الطوسى النقطة « شىء ذو وضع لا ينقسم فى الخارج » .

وتعريف النقطة قبل أقليدس حتى نتبين الحكمة فى هذا التعريف ؛ فلقد آمن فيثاغورث أن الأعداد وراء كل ما هو فى الكون ، وكان قد فسر النغمات الموسيقية وتوافقها بعلاقاتها بطول الوتر المتردد ، وأثبت أنك إذا أخذت الوتر كله أو أخذت نصفه أو ثلثيه أو ثلاثة أرباعه أو أربعة أخماسه ، وهكذا فى نسبة كل عدد إلى العدد التالى له ، لحصلت على نغمات توافقية ، وبهرته هذه العلاقة ، واستولت عليه فكرة تفسير ظواهر الكون بالأعداد ونسب الأعداد .

أعتبر فيثاغورث النقطة الهندسية عنصراً أولياً فى الفراغ كوحدة الأعداد فى الحساب ، ولكنها تختلف عنها بأن لها صفة المكان ، فهى وحدة لها مكان ؛ وأى نقطة على الخط المستقيم ، يمكن مطابقتها على نسبة عددين صحيحين متناسبين مع بعديها عن طرفى المستقيم . وهذا معناه أن الخط عبارة عن تتابع نقاط متميزة .

وفكرته عن الزمن ليست بعيدة عن هذا ، أى أن الزمن يتكون من تتابع لحظات متميزة الواحدة عن الأخرى ، تماماً كما يحدث فى العرض السينمائى ؛ فالعرض الظاهر الاتصال هو فى واقع الأمر عبارة عن صور منفصلة تتعاقب الواحدة إثر الأخرى بسرعة تمحو آثار الانفصال الزمنى فلا تدركه العين .

ومن هاتين النظريتين نشأت نظرية غريبة عن السرعة ، تقول : إن أسرع أنواع الحركة ، هو ذلك الذى يستفيد فيه الجسم المتحرك من كل لحظة من لحظات الزمان لينتقل من نقطة فى الفراغ إلى النقطة التى تليها . ومعنى هذا أن هناك سرعة قصوى ، لا يمكن أن يتعداها أى جسم متحرك . وبدت هذه النتيجة غير مقبولة فى ذلك الحين ، ولم تقبل لذلك النظرية القائلة بالنقاط المتميزة ، واللحظات المنفصلة .

ولعله من الطريف فى هذا المجال أن نذكر أن علماء الطبيعة الحديثة يعترفون الآن بوجود سرعة قصوى لا يمكن لأى جسم متحرك أن يسير بأسرع منها ، وهى سرعة الضوء . ومقدارها ثلاثمائة ألف كيلومتر فى الثانية .

وثمة سبب أهم لطرح وجهة نظر الفيثاغوريين . ذلك أن تعريفهم للنقطة لم يكن متفقاً مع ما عرف من خواص الأشكال الهندسية ، من أنه ليس من الصحيح أن أى طولين أو بعدين يمكن أن تكون النسبة بينهما كنسبة عددين صحيحين . وأقرب مثل لهذا النسبة بين قطر المربع وضلعه ، وهى مما لا يمكن التعبير عنه بعددين صحيحين .

ولإثبات ذلك نقول : لتكن النسبة بين قطر المربع وضلعه كنسبة العددين الصحيحين (م : ن) ولنفرض أن هذا الكسر وضع فى أصغر حديه ، بمعنى أنه لا يوجد عامل مشترك بين بسطه م ومقامه ن ، ولما كان معروفاً أن المربع المنشأ على القطر يساوى ضعف المربع المنشأ على ضلع المربع ، كانت م^2 = ٢ ن^2 . ولما كان مربع العدد الفردى فردياً ، وكان مربع « م » عدداً زوجياً كانت « م » زوجية أيضاً ، ولتكن ٢ ب مثلا . وحينئذ يكون ٢ ب^2 = ن^2 وتكون ن زوجية لذات الاعتبارات السابقة ؛ ونكون قد أثبتنا أن كلا من م ، ن زوجى ، مخالفين بذلك الفرض القائل بخلوهما من العوامل المشتركة . ونصل من ذلك إلى أن النسبة بين قطر المربع وضلعه لا يمكن أن تكون كنسبة عددين صحيحين . وأخذ تعريف أقليدس للنقطة على ما به من تقصير يحل محل تعريف فيثاغورث .

كذلك أثار تعريف أقليدس للخط المستقيم جدلا كثيراً . فالخط المستقيم عنده « هو ذلك الذى يقع على استواء بالنسبة للنقطة الواقعة عليه »[1] . وليس واضحاً المقصود بهذا الكلام . وعند البعض أن فكرة التماثل

---

(١) عرف نصير الدين الطوسى الخط المستقيم « الخط المستقيم إذا كانت النقط التى كانت تفرض عليه بعضها على مقابلة البعض ، ومنحن إن لم يكن كذلك » .

هى الفكرة الأساسية . فإذا وصلنا النقطتين ا ، ب بمنحنى ل فانه يوجد منحنى آخر لَ يختلف عن ل بأنه صورته فى المرآة ، أى ما يكون يساراً فى أحد المنحنيين يكون يميناً فى المنحنى الآخر . والمنحنى الوحيد الذى فيه ينطبق ل على لَ هو الخط المستقيم ا ب . وعند البعض الآخر أن تعريف أقليدس يشير إلى عملية كعملية تصويب البندقية ، فعندما تكون ا ، ب كلاهما فى خط النظر كذلك ستكون جميع نقط الخط المستقيم ا ب . ومهما يكن الأمر فإن أقليدس لم يستخدم تعريفه للخط المستقيم ولا تعريفه للنقطة الهندسية .

أما وجهة النظر الحديثة فى النقطة والمستقيم فهى التسليم بأنهما تصوران أوليان . ومهما تكن وجهة النظر هذه منطقية إلا أنها تدعو للأسف واليأس من وجهة نظر عالم الطبيعة لأنها تفقد الهندسة صفة كونها تمثيل لأمور توجد بالفعل فى الطبيعة .

ولقد وضع أقليدس من الفروض الأساسية خمس مسلمات ، وخمس أشياء متعارف عليها ، ومن هذه وتلك استنتج نظرياته . والواقع أنه يفترض عدداً أكبر من البديهيات دون أن يعترف بها أو يسميها ؛ فمثلا برهانه أن المثلث يتعين تماماً إذا عرفت منه زاوية والضلعان المحيطان بها ، يفترض فيه أنه يمكن نقله إلى مكان آخر كالجسم المتماسك مع الاحتفاظ بخواصه الهندسية دون تغيير ؛ ولا يظهر هذا الفرض بين بديهيات أقليدس . فإذا سلمنا به أمكننا الاستغناء عن المسلمة الرابعة والتى تقول إن جميع الزوايا القائمة متساوية ، لأنها سوف تكون حينئذ مما يمكن إثباته . كذلك لكى يستقيم برهانه أن الزاوية الخارجة فى المثلث تكون أكبر من أى من الزاويتين الداخلة والمقابلة . لا بد أن نفترض أنه توجد دائماً قطعة من خط مستقيم تكون ضعف قطعة معلومة أخرى ، وأن الخط المستقيم لا نهاية له .

كذلك لم يحاول أقليدس البتة أن يبحث فى المشكلات الطبوغرافية الخاصة بهندسته ، وكثيراً ما يفترض أنه إذا كان للدائرة ا جزء خارج الدائرة ب وجزء داخل الدائرة ب فان الدائرتين ا ، ب يتقاطعان . وكثيراً ما تكون المسألة الطبوغرافية هامة فى البرهان ، إذ من الممكن الوصول إلى نتائج خاطئة باستعمال رسم خاطىء واتباع منهج أقليدس فى البرهان .

والمسلمات الأربع الأولى من مسلمات أقليدس سهلة ليس فيها ما يثير المتاعب فمنها مثلا المسلمة التى تقول بإمكان رسم خط مستقيم من نقطة إلى نقطة أخرى . أما المسلمة الخامسة فهى أطول فى النص وأقل وضوحاً فى الفكرة ، وهى المسلمة المعروفة بمسلمة التوازى ونصها : « إذا قطع مستقيم مستقيمين آخرين وكان مجموع الزاويتين الداخلتين من جهة واحدة أقل من قائمتين ، فان هذين المستقيمين الآخرين إذا مدا يتقابلان من هذه الجهة التى فيها مجموع الزاويتين الداخلتين أقل من قائمتين » ويبدو أن أقليدس ذاته لم يكن مرتاحاً إلى هذه البديهية ، لأنه تجنب استخدامها كلما استطاع ذلك ، ولم يلجأ إليها إلا فى النظرية التاسعة والعشرين من المقالة الأولى .

ويرجع عدم ارتياح القدماء والمحدثين إلى هذه البديهية ، لا إلى الشك فى صحتها ولكن إلى طبيعة كونها من الحقائق المشاهدة أكثر من أنها بديهية واضحة فى ذاتها . كذلك ثارت الشكوك حول احتمال اشتقاقها من غيرها من البديهيات الأخرى بالاستنتاج المنطقى ؛ ولكن الإجماع الآن على أنه لا يمكن بأية حال استنتاجها من غيرها من مسلمات أقليدس ، وأن بديهية ما للتوازى أساسية لهندسة أقليدس .

وقد تحول البحث إلى محاولة إيجاد بديهية أخرى للتوازى أبسط وأكثر وضوحاً ، تحل محل بديهية أقليدس ، كأن نسلم مثلا بأنه يمكن تقسيم الفضاء إلى مكعبات متساوية ، أو أن مجموع زوايا المثلث يساوى

قائمتين . ولكن لا واحدة من هذه المسلمات تلزم من الوجهة المنطقية ، وبذلك لم يتوصل الرياضيون إلى خلق هندسة مبنية على حقائق منطقية لا غنى عنها ، إلى أن ظهر الرياضى الإيطالى سشيرى ، وطلع على العالم بفكرة أن أفضل طريق لحل لغز التوازى هو اللجوء إلى البرهان بالخلف ، أى بافتراض أن البديهية غير صحيحة واستنتاج نتائج غير مقبولة . ولما فعل هذا كشف فى الحقيقة عن الهندسة اللاإقليدية ، وأثبت أن هناك ثلاثة أنواع من الهندسة بحسب كون مجموع زوايا المثلث أكبر من ، أو يساوى ، أو أصغر من قائمتين . وافترض أن الخط المستقيم يمتد إلى ما لا نهاية له ، وبهذا القيد وجد أن النوع الأول من الهندسة ،وهو النوع الذى فيه مجموع زوايا المثلث أكبر من قائمتين مستحيل ؛ أما النوع الثالث ،والذى فيه مجموع زوايا المثلث أصغر من قائمتين ،فقد وجد أنه فيه يوجد مستقيمان يتقاربان من بعضهما إلى ما لا نهاية له ،ولا يتقاطعان ، وهى خاصة ظن أنها غير مقبولة ؛ وبذلك لم يبق أمامه إلا النوع الثانى الذى فيه مجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين ،وهو الذى يؤدى إلى هندسة أقليدس . ثم جاء جون بولياى ولوبا شفسكى فى أوائل القرن التاسع عشر وأثبتا أن النوع الثالث هو نظام منطقى بديل لنظام أقليدس وأسميا هذا النوع من الهندسة بالهندسة الزائدة ،وفيها نوع جديد من التوازى . ولقد ثارت معارضة شديدة لقبول هذا النوع الجديد من الهندسة بحجة أن الواقع من رسم أى مثلث يخالف ذلك. ولما كنا لا نستطيع رسم مثلث مساحته كمساحة الجمهورية العربية مثلا ، ثم قياس زواياه ، وأقل من ذلك احتمالا أن نستطيع رسم مثلث فى حجم المجموعة الشمسية أو أضلاعه تصل ما بين النجوم مثلا ؛ لما كنا لا نستطيع ذلك ، فمن المحتمل أن نجد فى واقع الأمر أن هندسة الكون ليست أقليدية بالضرورة .

أقليدس والعرب

وجاء فى كتابات العرب عن أقليدس أنه أقليدس ابن نقراط بن زنارخوس ، ولد بطبرة ، إغريقى الجنسية ، دمشقى الموطن ، فيلسوف من العصور الماضية ، عالم كبير فى الهندسة ، كتب أعظم وأنفع كتاب أسماه أصول الهندسة ، أو أسس الهندسة ، وهو عمل لم يسبق إليه ما هو أعظم منه ، ترسم خطاه واعترف بفضله كل من جاء بعده ، ودأب القادرون من علماء الإغريق والرومان والعرب على شرح كتابه والتعليق عليه والاقتباس منه . وكان الفلاسفة الإغريق يضعون على أبواب مدارسهم العبارة الشهيرة « لا يدخلها من لم يتعلم أصول هندسة أقليدس » .

والذى يسترعى النظر فى هذا الوصف ما جاء من تفاصيل عن اسم أبيه وجده ، وعن موطنه ، ومسقط رأسه : وهى تفاصيل لم يكن بروكلوس يعرف عنها شيئاً وهو الذى عاش قبل كتابات العرب بعدة قرون (فى القرن الخامس الميلادى) . أما عبارة « لا يدخلها إلا من يعرف الهندسة » فالمتواتر أنها كانت مكتوبة على باب أكاديمية أفلاطون .

ويقول ابن النديم فى كتابه الفهرست : « أقليدس صاحب جومطريا ، ومعناه الهندسة ، وهو أقليدس ابن نوقطرس بن برنيقس ، المظهر للهندسة ، أقدم من أرشميدس وغيره ، وهو من الفلاسفة الرياضيين .

والكلام على كتابه فى أصول الهندسة — واسمه الأسطروشيا ، ومعناه أصول الهندسة ، نقله الحجاج ابن يوسف بن مطر نقلين : أحدهما يعرف بالهارونى وهو الأول ، ونقلا ثانياً ، وهو المأمونى ، ويعرف بالمأمونى ، وعليه يعول ، ونقله إسحاق بن حنين وأصلحه ثابت بن قرة الحرانى ، ونقل أبو عثمان الدمشقى منه مقالات رأيت منها العاشرة بالموصل فى خزانة على

ابن أحمد العمرانى ، وأحد غلمانه أبو الصقر القبيصى ، ويقرأ عليه المجسطى فى زماننا » .

وذكر ابن النديم فى كتابه أيضاً أن لأقليدس كتباً أخرى غير كتاب « أصول الهندسة » منها : كتاب الظاهرات ، كتاب اختلاف المناظر ، كتاب المعطيات كتاب النغم ، كتاب القسمة ، كتاب الفوائد ، كتاب القانون ، كتاب الثقل والخفة ، كتاب التركيب ، كتاب التحليل .

وقد ظن بعض كتاب العرب أن كتاب أصول الهندسة لم يكن من وضع أقليدس نفسه ، وأن الكتاب كان لغيره ، وكان عمل أقليدس هو تهذيب وتفسير ما احتواه الكتاب ، إذ جاء فى كتاب كشف الظنون أنه ورد فى شرح الأشكال للفاضل قاضى زادة الرومى ، « أن بعض ملوك اليونان مال إلى تحصيل ذلك الكتاب (الأصول)، فاستعصى عليه حله، فأخذ يتوسم أخبار الكتاب من كل وارد عليه ، فأخبره بعضهم بأن فى بلدة صور رجلا مبرزاً فى علمى الهندسة والحساب، يقال له أقليدس ، فطلبه والتمس منه تهذيب الكتاب وترتيبه ، فرتبه وهذبه، فاشتهر باسمه بحيث إذا قيل كتاب أقليدس يفهم منه هذا الكتاب دون غيره من الكتب المنسوبة إليه » .

كما ورد فى رسالة الكندى فى أغراض كتاب أقليدس أن « هذا الكتاب ألفه رجل يقال له أبلونيوس النجار ،وأنه رسمه خمسة عشر قولا ، فلما تقادم عهده ، تحرك بعض ملوك الإسكندرانيين لطلب الهندسة ، وكان على عهده أقليدس ، فأمره باصلاحه وتفسيره ، ففعل وفسر منه ثلاث عشرة مقالة ، فنسبت إليه ، ثم وجد اسقلاوس، تلميذ أقليدس، مقالتين وهما الرابعة عشرة والخامسة عشرة فأهداهما إلى الملك ، فأضيفتا إلى الكتاب » .

غير أنه من المؤكد أن كتاب الأصول كان من الأعمال الرئيسية لأقليدس ، وأن كان قد ضمنه نظريات بعض من سبقوه من فلاسفة الإغريق الرياضيين وذلك بعد أن أكملها واستوفى براهينها .

وتجمع كتابات العرب على أن جماعة منهم نقلوا كتاب أقليدس من الإغريقية إلى العربية . ويبدو أن أول من ترجم الكتاب إلى العربية هو الحجاج بن يوسف ابن مطر الذى ترجمه مرتين ،وأسمى الأولى الهارونى نسبة إلى هارون ، وأسمى الثانية المأمونى، نسبة إلى المأمون ، ويوجد الآن نسخة من المخطوط الثانى فى مكتبة ليدن ، وقد جاء فى مقدمتها أنه أثناء خلافة هارون الرشيد، أمر يحيى بن خالد البرمكى الحجاج بترجمتها إلى العربية . ولما تولى المأمون الخلافة رأى الحجاج أن ينال الحظوة عند الخليفة ، فأخرج ترجمة أخرى للأصول نحا فيها نحواً جديداً ، فأصلح ما فيها من خلل وشرح ما يحتاج إلى شرح .

وليس هناك من شك فى أن اسحق بن حنين قام بترجمة الأصول مرة أخرى من الأغريقية ، ويذكر صاحب الفهرست، أن ثابت بن قرة أصلح هذه الترجمة وحسن فيها ، كما يذكر أن أبا عثمان الدمشقى ترجم بعض أجزاء الكتاب .

ويتفق الكثيرون على أن أشهر النسخ المنقولة إلى العربية من كتاب أقليدس، هما نسختا ثابت والحجاج ، وتلا ذلك قيام كثير من علماء العرب بشرح الكتاب وتفسيره والتعليق عليه مثل : النزيدى ، والجوهرى ، والهامانى ، وأبو حفص الحارث الحرسانى ، وأبو الوفا الجوزجانى ، وأبو القاسم الأنطاكى ، وأحمد بن محمد الكرابيسى ، وأبو يوسف الرازى ، والقاضى أبو محمد ابن عبد الباقى البغدادى الشهير بقاضى مارستان ، وأبو على الحسن بن الحسن بن الهيثم البصرى ، وأبو جعفر الخازن ، وأبو داود سليمان بن عقبة، وغيرهم كثيرون .

كما تناول أيضاً كثير من المتأخرين من كتاب العرب وعلمائهم، تحرير الكتاب متصرفين فيه إيجازاً

وضبطاً ، وإيضاحاً وبسطاً ؛ ولعل أشهرهم فى ذلك نصير الدين بن محمد بن محمد الطوسى ، المولود فى طوس ،من أعمال خراسان عام ١٢٠١ والمتوفى فى بغداد عام ١٢٧٤ ميلادية . وقد جاء فى الديباجة التى قدم بها نصير الدين الطوسى كتابه الذى أسماه « تحرير أصول لأوقليدس » ما يلى :

« وكان كتاب الأصول الذى يقال له الاستقصى لتحليل ساير العلوم الرياضية إليه فى سالف الأيام مرتباً على خمس عشرة مقالة ، فمال بعض ملوك اليونان إلى حله ،فاستعصى عليه ، فأخذ يتنسم أخبار الكتاب من كل وارد من أهل العلم عليه ، فأشار بعضهم إلى رجل فى بلد الصور يقال له أقليدس ،أنه مبرز فى علم الهندسة والحساب ، فطلبه الملك وأمره بتهذيب الكتاب وترتيبه فهذبه ورتبه على ثلاث عشرة مقالة ، واشتهر الكتاب باسمه ؛ وحذف المقالتين الأخيرتين لأن مسايلها كانت من المقدمات التى يتوقف عليها براهين نسب المجسمات المذكورة فى المقالة الثالثة عشرة ،وكيفية رسم الأشكال المذكورة فيها بعضها فى بعض ، وكانت كلها تستبين منها ومن غيرها من المقالات المقدمة عليها . وكان الكتاب موضوعاً لأن يوضع فيه الأصول دون الفروع إذ هى غير متناهية ، ولذلك عدت قضايا لم تتبين إلا فى هذا العلم من الأصول الموضوعة . . . واشتهر من النسخ المنقولة نسختان بين علماء هذه الصناعة ،إحداهما هى التى أصلحها ثابت بن قرة الحرانى ، والأخرى هى التى نقلها وأصلحها حجاج بن مطر . ثم أخذ فى تهذيب الكتاب جماعة كثيرة من المتأخرين طلباً للإيجاز والإيضاح ؛ فحذف بعضهم دعاوى أشكال الكتاب وقنع بالمثال ، وبعضهم حذف بعض مسايله اعتقاداً منه بأنه معلوم من باقى الكتاب ، وبعضهم جمع أشكالا عدة فى شكل واحد ، وبعضهم استخرج من القوة إلى الفعل بعض ما أهمله أقليدس مما يتوقف عليه براهين أشكال الكتاب ، اعتماداً على أذهان من يحاول حله ، ومراعاة لطريقته فى هذا الكتاب ، وبعضهم أشار إلى عدد الأشكال المتقدمة مما يتوقف عليه براهين الأشكال المتأخرة بالرقوم من حروف أبجد ، فجعل بعضهم الحروف فى متن الكتاب ، وبعضهم كتبها على الحواشى وفى أثناء السطور ، فلما تداولته الأيدى صحفت الحروف التى كانت فى المتن ، وتركت التى كانت على الحواشى ، وفى أثناء السطور . وكان الكتاب من الكتب المحتاجة إلى التفسير والإيضاح ليسهل بذلك على الطلبة الانتفاع به ، ثم أنى لما تأملت فيما حكيته ، قوى عزمى على أن أرتب الكتاب على ثلاث عشرة مقالة كما فعله أقليدس وأسلك فيه طريقة جامعة بين المتن والشرح ، وأستخرج جميع ما هو بالقوة إلى الفعل مما يتوقف عليه براهين أشكاله ، وأفصل مقدماتها بعضها عن البعض على ترتيب صناعى ، وأنبه على اختلاف وقوع كل شكل له اختلاف وقوع ، وعلى الاستبانة إن كانت ، وأميز عنها مسايل المقالتين الآخيرتين بالإشارة إليهما . . . » .

ويتضح من هذه الديباجة أن عمل الطوسى لم يكن ترجمة الأصول من الإغريقية ، ولكنه أعاد كتابتها بالطريقة التى أوضحها معتمداً على الترجمات العربية التى كانت موجودة حينذاك .

وقد ألف نصير الدين الطوسى كتباً أخرى غير هذا الكتاب يتصل بعضها من قريب أو بعيد بكتاب الأصول لأقليدس ، مثل كتابه « تحرير المجسطى » و « مئة مسألة وخمس من أصول أقليدس » و « شكل القطاع » و « المتوسطات الهندسية » و « المخروطات » .

من كل ذلك يتضح جلياً أن كثيراً من علماء المسلمين عنوا بالبحث فى كتاب أقليدس فى الهندسة ، وشارك فى هذا القدامى والمحدثون منهم ، وقد قاموا بترجمته ونشره وإصلاحه وتفسيره والتعليق عليه ، ولعل ثابت بن قرة قد فطن إلى نقطة الضعف فى بديهية

التوازى كما ذكرها أقليدس ، فحاول اصلاح هذه البديهية ، أو استنتاجها من غيرها من البديهيات .
ومما هو جدير بالذكر أيضاً أن بعض الكتاب الغربيين يقولون : إن كتاب الأصول لأقليدس وصل إليهم عن طريق العرب . وفى ذلك تقول دائرة المعارف الأمريكية :

« وقد وصلت إلينا أصول أقليدس من العرب عن طريق غير مباشر من الترجمات العديدة التى قاموا بها والتى لم تطبع منها إلا إحدى التراجم التى تمت فى القرن الثالث عشر ، وكان طبعها فى روما سنة ١٥٩٤ م . ويقال أن أول من قام بإعادة ترجمة الأصول من العربية إلى اليونانية هو Adelard of Bath فى القرن الثانى عشر . وقد كانت هذه الترجمة أساساً للطبعة اليونانية الأولى التى حررها Companus of Novara (فينسيا ١٤٨٢) ، ومع كل فلا يعتمد على هذه الطبعة إلى حد كبير » .

طبيعة الهندسة الإقليدية

ولا شك أن الهندسة الإقليدية تعبر بدرجة كبيرة من الدقة عن كثير من خصائص عالمنا الواقعى وتعكس معظم آرائنا عنه ، ومنها اشتقت فكرتنا عن الفراغ الهندسى (المكان الهندسى) ، فالفراغ الهندسى هو كل ما اجتمع من النقط الهندسية التى تتكون منها المستويات والخطوط والكرات . . . وهلم جرا . ويمكن تصور ذلك على أنه وحدة يرمز لها بحد مفرد : ومن المهم أن نفرق بين الفراغ الهندسى ، والفراغ الفيزيائى الذى يتركب من أنواع ثلاثة هى ؛ فراغ ما وراء السدم ، والفراغ الكبير ، والفراغ المجهرى . أما الفراغ الهندسى فلا يعدو كونه قاعدة متخيلة للعلاقات الهندسية الصحيحة على وجه التقريب فى الفراغ الفيزيائى الكبير ، ولا وجود لهذا الفراغ الهندسى إلا فى مخيلة عالم الهندسة ، ومع ذلك فقد لعب هذا الفراغ دوراً هاماً فى تكوين صورة الفراغ الفيزيائى ، ذلك لأنه أصل تولد من مقارنة القياسات التى أجريت فى العالم الواقعى ، ثم انعكست مرة أخرى على الطبيعة على الطبيعة فأضحت صورة مقبولة للحقيقة .

وفى رأى نيوتن أن الفراغ المطلق ، بطبيعته ذاتها وبدون نظر لأى مؤثر خارجى ، يبقى دائماً متشابهاً دون حركة ، وجميع الأشياء موضوعة فى الفراغ بالنسبة لترتيب مكانها . بمعنى أن الأرض والأجرام السماوية لها مكانها فى وعاء لا حركة له ، ولا حدود له ، وله وجود ، وكان هذا هو حاله ، بصرف النظر عن وجود العقول التى تدركه أو عدم وجودها ، وبصرف النظر عن أنه مشغول فى مكان منه أو غير مشغول . وهو مسرح كل ما يحدث فى الكون المادى . وإذا أخذنا لحظة من الزمان فكل جسم مادى يشغل مكاناً فى هذا الفراغ مع احتمال أن يتغير من موضع لآخر ، وهذا الفراغ لانهائى فى الحجم ، منتظم الصفات متصل النسج ، هندسته أقليدية . ومن واجبات عالم الطبيعة أن يفسر جميع الظواهر بدلالة حركات الجسيمات الموضوعة فى هذا الفراغ وفعل بعضها على بعض .

ومن المسلم به أنه بالرياضة يمكن حساب كثير من حوادث الطبيعة قبل وقوعها ، ذلك أن للكون نظاماً مستقراً يتبعه سير تلك الحوادث ، وأن المثل الأعلى للعلم أن يجد من القوانين والمعادلات الرياضية ما يمكننا من التنبؤ بأى حادث قبل وقوعه فى الكون الفيزيائى الخارجى ، كالتنبؤ بكسوف الشمس أو خسوف القمر أو هبوب الريح أو سقوط المطر . . إلى غير ذلك من الظواهر .

ومن المسلم به أيضاً أن كل فرع من فروع الرياضة ينبنى على مجموعة من التعاريف والفروض ، والسؤال الآن هو : ما هى المعطيات أو المسلمات الأساسية التى منها يمكن رياضياً استنتاج جميع قوانين الكون المادى ؟

وهل هذه المعطيات أو المسلمات مما وصلنا إليه عن طريق الحواس بالتجربة والمشاهدة ؟ أم هى واضحة بذاتها ، كشفنا عنها بالحدس والإلهام ؟

وقد أدرك الأغريق القدماء هذه المشكلة الفلسفية الأساسية وبحثوا فى أمرها ، وجاء حكمهم عليها فى الطريقة التى عالجوا بها الهندسة ، والهندسة بحكم أنها علم العلاقات المكانية فى العالم الخارجى ، هى أساساً جزء من الفلسفة الطبيعية . ومما لا شك فيه أن كثيراً من الحقائق الهندسية قد اشتق من المشاهدة ، وفى رواية أن طاليس قد اقتنع بأن الزاوية المرسومة فى نصف دائرة هى قائمة دائماً ، وذلك حينما تطلع إلى المستطيلات المرسومة داخل دوائر على جدران المعبد . كما روى هيرودوت : أن المصريين القدماء تعلموا كثيراً من الحقائق الهندسية حينما كانوا يضطرون عقب الفيضان كل عام إلى إعادة تقسيم الأرض ، وتعيين مساحتها ووضع حدودها . وهذه المرحلة فى علم الهندسة كالمرحلة الأولية التى يستخدمها المدرس فى تعويد التلاميذ رسم الأشكال ، وقياس المسافات والزوايا ، وتحقيق العلاقات قبل استنتاج أى من هذا نظرياً .

ولما جاء الفيثاغوريون وأثبتوا الصلة المنطقية بين النظريات الهندسية المختلفة ساد الاعتقاد بأنه من المستطاع إحكام جميع الهندسة فى سلسلة من الاستنتاجات يحصل عليها بالتفكير القياسى من عدد صغير من المقدمات ، وأصبح السؤال هو : من أين يمكن اشتقاق تلك المقدمات ؟

وقال أقليدس : أنه من الممكن إثبات جميع نتائج الهندسة كنتائج منطقية لعدد قليل من البديهيات والمسلمات التى نسلم بها بالحدس والإلهام .

الرسالة القُشَيْريّة لعبد الكريم القشيرى

بقلم
الدكتور أبو العلا عفيفى

مؤلف الرسالة

هو الشيخ عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد النيسابورى ، المعروف بزين الإسلام أبى القاسم القشيرى . ولد سنة ٣٧٦ ، وكان ينبغى – كما يقول ابن عساكر[1] – أن يعد من رجال الطبقة الثالثة من أتباع الأشعرى ، ولكنه أخره لتأخر وفاته .

ولد فى بيت عربى قح : فقد كان أبوه قشيرياً من قبيلة قشير بن كعب التى وردت خراسان زمن الأمويين وكانت أمه سُلَمية وخاله – أبو عقيل السلمى – من وجوه دهاقين ناحية استوا[2] قريباً من نيسابور . وفى هذه المنطقة عاش أجداده الأقربون .

ونحن لا نعلم إلا القليل عن طفولته الأولى . ولكننا نعلم أن أباه مات وهو صغير ، فعهد بأمر تربيته إلى أبى القاسم الأليمانى الذى كان صديقاً لأسرة القشيرى ، فقرأ عليه الأدب والعربية ، ثم انتقل إلى نيسابور حيث أخذ العلم عن بعض الأجلاء من علمائها ، وحضر مجلس الأستاذ الشهير[3] أبى على الحسن بن على الدقاق

(١) تبيين كذب المفترى لابن عساكر – ص ٢٧٢ .
(٢) راجع ضبط هذا الاسم فى ابن خلكان – ص ٥٣٩ .
(٣) يطلق القشيرى لقب « الشهيد » على الدقاق فى الرسالة – ص ٣٠ السطر الأخير .

الذى كان من كبار مشايخ الصوفية فى عصره : فأعجب القشيرى به ، واستحسن كلامه وسلك طريقته ، فقبله الشيخ ، وأشار عليه بتعلم العلم : فحضر دروس الشيخ أبى بكر محمد بن بكر الطوسى ، ثم الأستاذ أبى بكر بن فورك الذى توفى سنة ٤٠٦ وكان أصولياً كبيراً . وبعد وفاته اختلف إلى الأستاذ أبى إسحق الأسفرائينى[1] وجمع بين طريقته وطريقة ابن فورك . ثم نظر بعد ذلك فى كتب القاضى أبى بكر الباقلانى المتوفى سنة ٤٠٣ . وهو مع كل هذا يداوم على حضور مجلس أبى على الدقاق إلى أن اختاره لصحبته وزوجه من ابنته . ولما مات الأستاذ أبو على صحب الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى المؤرخ الصوفى الكبير . وأصبح شيخ خراسان غير منازع فى الفقه على مذهب الشافعى والكلام على مذهب الأشعرى ، كما كانت له الصدارة فى الحديث والوعظ والأدب واللغة . وقد وصف الباخرزى (المتوفى سنة ٤٦٧) مقدرته على الوعظ المؤثر بقوله : « ولو قرع الصخر بسياط تحذيره لذاب ؛ ولو ربط إبليس فى مجلس تذكره لتاب ، وله فصل الخطاب فى فضل المنطق المستطاب »[2].

(١) راجع ترجمته فى تبيين كذب المفترى – ص ٢٤٣–٢٤٤
(٢) منقول عن التبيين لابن عساكر – ص ٢٧٤ .

ويظهر أن الشهرة الواسعة التى تمتع بها القشيرى فى نيسابور قد أثارت الحقد والحسد فى نفوس فقهاء هذه المدينة ، فشرعوا يعدون العدة للحط من قدره والقضاء على شهرته بين الناس ، وذلك بتلفيق الاتهامات وإذاعة الأكاذيب حوله . وقد نجحوا فى مسعاهم وحلت بالقشيرى محنة شديدة ، لقى فيها ألواناً من الآلام والعنت والتشريد كما يخبرنا السبكى فى طبقاته[1] وكان أكثر الناقمين عليه من المعتزلة والحنابلة الذين نجحوا فى تأليب الحكام السلجوقيين عليه ، وإيغار صدورهم ضده : فاستصدروا أمر السلطان بالقبض على القشيرى وحرمانه من الوعظ ولعنه علناً فى المساجد : فتفرق شمل أصحابه وانفض الناس من حوله وانتهى به الأمر إلى الخروج من نيسابور طريداً مشرداً . ودامت هذه المحنة خمس عشرة سنة : من سنة ٤٤٠ إلى سنة ٤٥٥ ، ذهب خلالها إلى بغداد حيث أكرم وفادته بها الخليفة القائم . ولما انتهت أيام طغرلبك العصيبة وخلفه عضد الدولة أبو شجاع ، عاد القشيرى مع زمرة من المهاجرين الخراسانيين إلى نيسابور حيث قضى عشر سنوات كانت أهنأ وأسعد فترة فى حياته ؛ فقد رد إليه شرفه والتأم شمل مجلسه وكثر أتباعه ومريدوه الذين كانوا يحضرون حلقات وعظه بالآلاف .

توفى القشيرى فى السادس عشر من ربيع الآخر سنة ٤٦٥ عن تسع وثمانين سنة ودفن إلى جوار أستاذه الدقاق .

مصادر ترجمته

أقدم ترجمة نعرفها للقشيرى هى التى كتبها على ابن الحسن الباخرزى المتوفى سنة ٤٦٧ فى كتابه « دمية القصر » ، وهو ذيل يتيمة الدهر للثعالبى . وقد انتفع بهذه الترجمة حفيد القشيرى — عبد الغافر بن اسماعيل — الذى كتب ترجمة لجده فى كتاب « السياق » الذى هو تكملة لتاريخ نيسابور لمحمد بن عبدالله الحاكم المتوفى سنة ٤٠٥ . وقد أرخ الحاكم لنيسابور حتى سنة ٣٨٠ ؛ فوصل عبد الغافر فى كتابه « السياق » إلى سنة ٥١٨[1]

وكتاب « السياق » لسوء الحظ مفقود ، ولكنه كان المصدر الذى استمد منه معظم المترجمين لحياة القشيرى مادتهم ؛ كابن عساكر والسبكى وابن العماد وغيرهم .

والمصدر الثانى الهام — على الرغم من قصره — هو ما كتبه عن حياة القشيرى المؤرخ المعاصر أبو بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى المتوفى سنة ٤٦٣[2] . فقد لقيه ببغداد ، وروى عنه الحديث ، وكان عظيم التقدير له والإعجاب به .

وثالث المصادر الهامة لترجمته ما كتبه الهجويرى صاحب «كشف المحجوب»[3] عنه وكان أحد معاصريه أيضاً . وان كنا لا ندرى أى الرجلين سبقت وفاته . فإن تاريخ وفاة الهجويرى موضع خلاف ، ولكن الأغلب على الظن أن القشيرى مات قبل الهجويرى ، وأن الهجويرى قد أفاد كثيراً من الرسالة القشيرية فى منهجها ومادتها كما سيأتى بيانه فيما بعد .

أما المصادر الأخرى كتبيين كذب المفترى لابن عساكر (المتوفى سنة ٥٧١) ، والأنساب للسمعانى (المتوفى سنة ٥٦٢) ، ووفيات الأعيان لابن خلكان (المتوفى سنة ٦٥٤) ، والمتأخر منها كطبقات الشافعية للسبكى ، وشذرات الذهب لابن العماد (المتوفى سنة ١٠٨٩) فمصادر ثانوية اعتمدت على المراجع الثلاثة الأولى التى ذكرناها — كلها أو بعضها .

---

(١) طبقات الشافعية للسبكى جـ ٢ ص ٢٦٩ وما بعدها .

(١) كشف الظنون : جـ ١ ص ٣٠٨ ط أسطنبول : انظر أيضاً ص ١٠١١ من المرجع ذاته .

(٢) تاريخ بغداد جـ ٢ ص ٨٣ .

(٣) كشف المحجوب ترجمة نيكولسون : ص ١٦٧ — ١٦٨

مؤلفاته

كان القشيري عالماً في أكثر من علم : فقد كان فقيهاً ومتكلماً وأصولياً ومفسراً ومحدثاً وأديباً ونحوياً وشاعراً : وكان فوق هذا كله صوفياً كبيراً ، ومؤلفاً في التصوف . وقد ذكر له مترجموه ثلاثة وعشرين كتاباً في علوم وموضوعات مختلفة ، أهمها وأشهرها على الإطلاق رسالة في التصوف التي كتبها سنة ٤٣٨ . والظاهر أن التصوف علماً وعملا كان أحب الميادين إلى قلبه ، وأن الوعظ الذي اشتهر به لم يكن إلا وجهاً من أوجه نشاطه الصوفي . وقد خلف في هذا الميدان إلى جانب « الرسالة » طائفة من الكتب تعالج بعض جوانب التصوف النظرية والعملية ؛ منها كتاب ترتيب السلوك » و « آداب الصوفية » و « أحكام السماع » و « الذكر والذاكر » و « اللمع في الاعتقاد » و « حياة الأرواح » و « المعراج » و « المناجاة » و « تفسير صوفي للقرآن » قريب النزعة من تفسير أبي عبد الرحمن السلمي و « رسالة شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة » التي ألفها سنة ٤٤٦ وتوجد في طبقات الشافعية في الجزء الثاني من صفحة ٢٧٥ إلى صفحة ٢٨٨ . ولم يكن القشيري صوفياً ولا أشعرياً بالاسم أو بمجرد الانتماء عن غير عقيدة ، بل كان صوفياً صادقاً في تصوفه مخلصاً في دفاعه عن التصوف السني عامة ، كما كان أشعرياً صادقاً في أشعريته وفي دفاعه عن مذهب الأشاعرة الذي يعتبره معبراً عن الروح الحقيقية للإسلام ويتعصب لصاحب هذا المذهب أكثر مما تعصب له كثيرون من أتباعه ومنهم الغزالي .

أما دفاعه عن التصوف السني فقد سجله في «الرسالة» التي هي موضوع هذا المقال ؛ وأما دفاعه عن الأشاعرة فقد سجله في « الشكاية » التي أسلفنا ذكرها[1]. ويهدف القشيري في هذه الشكاية إلى دفع التهم التي ألصقها أعداء الأشعري به ، وبيان أنهم زيفوا آراء باطلة ، ونسبوها إليه وهو منها براء . وكذلك يرد على المتكلمين الذين تناولوا مذهب الأشعري بالنقد والتجريح في مسائل الصفات الإلهية ، والجزاء ، وأفعال الإنسان ، ومسألة خلق القرآن . فيشرح هذه المسائل في ضوء مذهب الأشعري وأهل السنة ، ويدافع عنها باعتبارها تقريراً لهذا المذهب . ولا يختلف منهجه في « الشكاية » عن منهجه في كتب أخرى له ؛ كما هو واضح من مطلع « الرسالة » . ومن كتابه « فصول في الأصول » .

يقول في الدفاع عن الأشعري : « ونسبوا الأشعري إلى مذهب حكوا عنه مقالات لا يوجد في كتبه منها حرف ، ولم يرد في المقالات المصنفة للمتكلمين والمخالفين من وقت الأوائل إلى زماننا هذا لشيء منها حكاية ولا وصف . بل كل ذلك تصوير وتزوير وبهتان بغير تقرير » . . . « وما نقموا من الأشعري إلا أنه قال بإثبات القدر لله خيره وشره ، ونفعه وضره ، وإثبات صفات الجلال في قدرته وعلمه ، وإرادته وحياته وبقائه ، وسمعه وبصره ، ووجهه ويده ؛ وأن القرآن كلام الله غير مخلوق ؛ وأنه تعالى موجود تجوز رؤيته ، وأن إرادته نافذة في مراداته ، وما لا يخفى من مسائل الأصول التي تخالف طريق المعتزلة والمجسمة »[1].

فالرسالة والشكاية تهدفان إلى غاية واحدة هي الانتصار لمذهب أهل السنة في ميداني التصوف وعلم الكلام على التوالي ، وهما وثيقتان تعبران عن المذهب الوسط الذي أخذ به الأشعري في مقابلة المذهب التجريدي المتطرف الذي أخذ به المعتزلة ، ومذهب التشبيه المتطرف الذي أخذ به المجسمة .

---

(١) وهي شكاية بكسر الشين لا بفتحها كما ضبطها الأستاذ ماسينون في مقاله عن القشيري في دائرة المعارف الإسلامية . والظاهر أنه التبس عليه الأمر بين شكاة بالفتح وشكاية بالكسر .

(١) طبقات الشافعية : ج ٢ ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

الرسالة واسطة العقد من بين كتب التصوف

« الرسالة » : كتاب فريد فى بابه، نحا فيه مؤلفه نحواً خاصاً، ورسم لنفسه فيه طريقاً معينة، وحقق فيه جزءاً كبيراً من الغرض الذى كان ينشده . ولكن « الرسالة » ليست منعدمة الصلة بكتب التصوف التى ألفت قبلها، ولا بتلك التى ظهرت بعدها . ولكى نبرز مكانتها من بين هذه الكتب نرى لزاماً علينا أن نعرض لحركة التأليف فى ميدان التصوف بوجه عام لكى نتبين وجوه الاتفاق ووجوه الاختلاف بينها وبين أمهات الكتب الصوفية التى عالجت نفس موضوعاتها ، أو موضوعات قريبة الصلة بموضوعاتها ؛ وبذلك يتضح لنا مدى التفاعل بين الرسالة وبين هذه الكتب الصوفية الأخرى تأثراً وتأثيراً .

ولن نعرض فى هذا المقال لكل كتاب ظهر فى أصول التصوف قبل القشيرى وبعده ؛ كما أننا لن نعرض لكتب تراجم المشايخ إلا بالقدر الذى تتفق أو تختلف فيه مع « الرسالة » . بل سنقصر الحديث على طائفة قليلة من المؤلفات الصوفية الرئيسية التى تشترك مع « الرسالة » فى بعض مادتها .

شهد التصوف فى عصر نضجه فى القرن الثالث حركة تأليف قوية فى نواحيه المختلفة : النظرية والعملية ؛ وخلف كبار صوفية هذا القرن، أمثال الجنيد البغدادى والحارث المحاسبى ، ثروة طائلة من الكتب والرسائل ، يرسم بعضها معالم الطريق الصوفى بوجه عام ، ويشرح بعضها جانباً أو أكثر من جوانبه . ولكن إنتاج هذا القرن يصطبغ إلى حد كبير بالصبغة الشخصية أو الفردية يحاول المؤلف فيه أن يفسر التصوف أو أى جانب منه من وجهة نظره الخاصة، ولا يكاد يتعداها إلى وجهة نظر الآخرين إلا بمقدار ما يكون بين الوجهتين من مشابهة أو معارضة . فنحن إذا قرأنا رسائل الجنيد فى «التوحيد» أو « الفناء » ، أو كتب المحاسبى « كالرعاية لحقوق الله » و « الوصايا » أو « النصائح » ، نقرأ نظريات الجنيد نفسه فى التوحيد والفناء . ونرى فى « الرعاية » و « الوصايا » للمحاسبى صورة حية للأستاذ الذى يحاول وصف الطريق الصوفى والحياة الصوفية بحسب ما يراهما هو :

ولا نكاد نظفر قبل القرن الرابع بمؤلف حاول أن يكتب كتاباً فى تاريخ التصوف العام، أو كتاباً يعرض فيه مختلف الآراء والنظريات الصوفية، أو يجمع فيه أقوال المشايخ حول موضوعات معينة ، على النحو العلمى المنظم الذى نجده فى رسالة القشيرى. أما هذا الفن من التأليف فقد ظهر — بل فرض نفسه فرضاً — بعد أن نضج التصوف وتبلورت معانيه ومفهومات اصطلاحاته ، واستقرت أسسه ، وأصبح علماً من العلوم يدرسه المشايخ ويتلقاه عنهم الطلاب . وظهرت الرسالة فى منتصف القرن الخامس، فجاءت ممثلة للقمة التى وصلت إليها حركة التأليف فى هذا الفن .

أضف إلى هذا أن الصوفية فى نزاعهم الطويل مع الفقهاء قد استهدفوا لألوان شتى من الاضطهاد والتشريد بل والقتل أحياناً ، ورمى كل كبير منهم بلا استثناء بالمروق والزندقة، لا لشىء سوى أنهم جاءوا بعلم « جديد » وتكلموا فى هذا العلم بلغة لم يفهمها خصومهم وخاضوا فى مسائل لا عهد لهؤلاء الخصوم بها . فوجدوا أن من واجبهم الدفاع عن أنفسهم وعن مذهبهم بتبصير المسلمين بهذا المذهب على حقيقته ، وبيان أن تعاليمهم النظرية والعملية لا تخرج فى قليل أو كثير عن الإطار الإسلامى العام الذى رسمه الشارع وأهل السلف من أجل هذا بدءوا يؤلفون هذا النوع من الكتب نشراً لدعوتهم وتأييداً لمقالاتهم، لا فى أوساط الصوفية وحدهم بل فى أوساط المسلمين عامة .

وأعظم كتاب من هذا النوع ظهر فى القرن الرابع ، بل وأقدم كتاب عام فى التصوف فى اللغة العربية ، كتاب « اللمع » لأبى نصر السراج المتوفى سنة ٣٧٨ ؛

وفيه يعرض المؤلف صورة عامة للتصوف برمته بحسب ما انتهى إليه فى عصره. ويدافع دفاعاً حاراً عن سنيته باعتباره صوفيا اقتداء بسنة الرسول وسيرة الصحابة وأخبار السلف : كما يدافع عن المدارس الصوفية ويشرح مختلف الآراء والنظريات فيها . ولا يفوته التنبيه إلى ما وقع فيه بعض الصوفية من أخطاء، وما تورطوا فيه من مقالات .

واللمع أول كتاب فى التصوف تتحقق فيه صفات المنهج العلمى بمعناه الدقيق؛ من حيث عرض المسائل والآراء والتعريفات ومناقشتها وتحليلها ثم الحكم عليها . وللكتاب قيمة لا تقدر فى دراسة التصوف وتاريخه حتى نهاية القرن الرابع ، لا من حيث المصطلح الصوفى الكامل الذى يمدنا به وحسب ، بل وأيضاً من حيث ما يرويه من الأقوال المأثورة عن كبار رجال التصوف نثراً ونظماً مما وصل إليه المؤلف عن طريق التواتر مشافهة أو اقتبسه من كتب الصوفية ورسائلهم الخاصة التى ضاع أكثرها . وربما كانت عناية السراج بالجانب النظرى من التصوف أكثر من عنايته بالجانب العملى أو جانب ترجمة حياة الصوفية ، وهذا مما يضاعف فى قيمة كتابه فى نظر من يعنى بدراسة الحياة الصوفية من ناحيتها المذهبية . ولا شك عندى فى أن القشيرى قد استعان بالسراج وكتابه، فى بعض ما كتب من أجزاء « الرسالة »، لا سيما ما يتصل منها بمسائل المقامات والأحوال ؛ وكثيراً ما يشير إليه بالاسم وهو يروى عنه بعض الأقوال الصوفية .

ومن هذا القبيل أيضاً كتاب « قوت القلوب » لأبى طالب المكى المتوفى سنة ٣٨٦ . ولكن هذا الكتاب، من حيث مادته ومنهجه، أدنى إلى مؤلفات المحاسبى منه إلى لمع السراج أو رسالة القشيرى . فقد كان مؤلفه ضليعاً فى الفقه والحديث وعلم الكلام، فاستغل هذه الثروة العلمية فى تأليفه فى التصوف وإقامة مذهب صوفى على أساس متين من الدين ، ملتمساً لكل فكرة صوفية أو عمل صوفى، سنداً من القرآن أو الحديث أو سيرة السلف وهو أكثر عناية بمشاكل الحياة الصوفية ، وأساليب الرياضات والعبادات والمجاهدات منه بالنواحى النظرية البحتة . ومن هنا جاء تأثير قوت القلوب فى الغزالى فيما ذكره عن الحياة الصوفية فى « الإحياء » .

ولم يقنع أبو طالب المكى بالرد على مناوئى الصوفية من الفقهاء أو غيرهم ، بل حاول أن يبين أن الطريق الصوفى هو وحده الطريق الدينى السليم، الذى سار فيه النبى عليه السلام وتبعه فى السير فيه صحابته والتابعون وأجيال الصوفية من بعدهم . ومع كل هذا لم يسلم هذا المؤلف ولا كتابه من النقد والتجريح !

ويشبه أبو طالب المكى الحارث المحاسبى من وجه آخر : وهو أن كلا من الرجلين يتخذ من كتبه منصة للخطابة والوعظ ويستعمل لغة الدعاة والمبشرين بمذهب جديد وبحماسة فائقة ، ويحاول إقناع القراء عن طريق الأساليب الخطابية التى تثير الوجدان . فهما — من هذه الناحية — أكبر واعظين فى تاريخ التأليف الصوفى .

وثالث مؤلف فى هذه السلسلة كتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف » لأبى بكر محمد بن اسحاق البخارى الكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠ أو ٣٩٠ : وهو كتاب — على صغره — بالغ الأهمية من أكثر من وجه . وقد عنى الكلاباذى فيه عناية خاصة بالجانب الكلامى الذى يقيم عليه الصوفية أصول معتقداتهم ، فشرح هذه الأصول من وجهة نظر أهل السنة وأفاض القول فيها فى أكثر من ثلث الكتاب . ووجه الشبه قوى جداً بين هذا الجزء من « التعرف » وبين الجزء الصغير الذى ذكره القشيرى فى مسائل التوحيد فى الرسالة . ولكن وجه الشبه أقوى بين مطلع « الرسالة » الذى سنورده فيما بعد ومطلع « التعرف » حيث يذكر المؤلفان الحال السيئة التى آل إليها التصوف فى عصريهما والباعث الذى دعا كلا منهما إلى وضع كتابه فى عبارات تكاد تكون متفقة فى معانيها . فإن الكلاباذى بعد أن يصف

أوائل الصوفية بصدق المجاهدة وصفاء السريرة وذكاء الفهم والإقبال على الله والإعراض عمن سواه . يصف ما وصل إليه الصوفية فى عصره من انحلال وفتور وجهل وادعاء. وغير ذلك مما يذكره القشيرى عن بعض صوفية عصره . يقول الكلاباذى :

« حتى قل الرغب وفتر الطلب ، فصار الحال أجوبة ومسائل ، وكتباً ورسائل ، فالمعانى لأربابها قريبة والصدور إلى فهمها رحيبة . إلى أن ذهب المعنى وبقى الاسم ، وغابت الحقيقة وحصل الرسم : فصار التحقيق حلية والتصديق زينة ، وادعاه من لم يعرفه ، وتحلى به من لم يصفه ، وأنكره بفعله من أقر به بلسانه ، وكتمه بصدقه من أظهره ببيانه . وأدخل فيه ما ليس منه ، ونسب إليه ما ليس فيه ، فجعل حقه باطلا ، وسمى عالمه جاهلا . وانفرد المتحقق فيه ضناً به ، وسكت الواصف له غيرة عليه ، فنفرت القلوب منه وانصرفت النفوس عنه ، فذهب العلم وأهله ، والبيان وفعله ، فصار الجهال علماء والعلماء أدلاء . فدعانى ذلك إلى أن رسمت كتابى هذا .. الخ »(1).

وليس العجيب هو ما بين هذه الفقرة ومطلع الرسالة القشيرية من تشابه ، بل العجيب حقاً هو أن يظهر الانحلال وكل عوامل الضعف الخلقى والدينى فى التصوف فى عصر مبكر كعصر الكلاباذى الذى يفصله عن عصر القشيرى قرابة قرن من الزمان ، وأن يكون التصوف إذ ذاك بحاجة إلى الإصلاح والتدعيم والتطهير . وكان بحاجة إلى من يدافع عنه ويظهر حقيقته فى ضوء المبادىء الدينية السليمة التى قام على أساسها تصوف الأوائل . فكتاب « التعرف » — من هذه الناحية — أقرب كتب التصوف جميعها إلى الرسالة القشيرية منزعاً وغاية .

أما من ناحية المادة ، وإلى حد كبير من ناحية

(1) التعرف : ص ٤ .

المنهج أيضاً — فأقرب كتب التصوف إلى « الرسالة » كتاب « كشف المحجوب » الذى ألفه على بن عثمان الجلابى الهجويرى المتوفى سنة ٤٥٦ (أو سنة ٤٦٤) وترجمه إلى اللغة الإنجليزية الأستاذ ر . ا . نيكولسون سنة ١٩١١ ، فإن أوجه الشبه بين هذين الكتابين فى الموضوعات التى يعالجانها ، والأقوال الصوفية التى يوردانها ، أكثر مما يتسع لشرحه مقال كهذا . وسيأتى بيان لبعض هذه الأوجه عند حديثنا عن الرسالة القشيرية نفسها . وليس من شك فى وجود صلة ما بين « الرسالة » و « كشف المحجوب » تدل على تأثر أحدهما بالآخر . وأغلب الظن أن « الرسالة » كان لها جانب التأثير لا العكس ، فان الأرجح أن الهجويرى الذى أرخ للقشيرى فى كتابه(1)قد توفى بعد القشيرى. وبعد أن اطلع على رسالته التى فرغ من تأليفها سنة ٤٣٨ . أما تاريخ وفاة الهجويرى فى سنة ٤٥٦ أو سنة ٤٦٤ فغير مقطوع به كما يقول الأستاذ نيكولسون(2).

هذا وقد ظهر لمؤلفى التصوف فى القرن الخامس بعض الكتب الهامة فى طبقات الصوفية لا يعنينا منها فى بحثنا هذا إلا طبقات الشيخ أبى عبد الرحمن السلمى الذى كان من أكبر المؤرخين للتصوف فى عصره. وكان أستاذاً للقشيرى . ولا شك أن القشيرى مدين لأستاذه فى كثير مما كتب فى رسالته فى قسم التراجم وما روى عنه من أقوال للصوفية . إذ لا يكاد يخلو سند رواية لقول من الأقوال الصوفية إلا كان الشيخ أبو عبدالرحمن على رأسها .

وإنه لسوء الحظ حقاً أن السلمى الذى تتلمذ عليه القشيرى وروى الحديث عنه أبو بكر البيهقى والحافظ أبو نعيم الأصفهانى وغيرهما قد اتهم بالوضع للصوفية — أى وضع الأحاديث التى تؤيد أقوالهم — كما اتهم فى تفسيره للقرآن بأنه زندقة وقرمطة . مما قد يدعونا

(1) كشف المحجوب ترجمة نيكولسون ص ١٦٧ — ١٦٨ .
(2) راجع مقدمة كشف المحجوب ص ١٨ — ١٩ .

إلى الشك فى مؤلفاته ومؤلفات من أخذ عنه . ولكن هذه اتهامات رماه بها أعداؤه وأعداء التصوف بوجه عام . أما الرجل فمشهود له بالعلم والفضل . ممن يقدرون العلم والفضل .

على أننا لو سلمنا جدلا بأن السلمى كان يضع الأحاديث للصوفية ، فإننا لا نسلم أن ذلك يقدح فى رواية القشيرى عنه . والقشيرى – كما نعلم – كان عالماً ثبتاً وحجة ونقادة فى الحديث وغيره ، ولم يكن شديد الكلف بإقحام الحديث فى مناسبة وغير مناسبة فى ترجمات الصوفية كما كان السلمى .

الرسالة ومنهج البحث فيها

تمدنا رسالة القشيرى بصورة كاملة عن التصوف ورجاله ، منذ ظهر التصوف فى النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى حتى عصر المؤلف ، وتعتبر على الرغم من صغر حجمها – نسبياً – أفضل وثيقة علمية وتاريخية فى موضوعها لا يدانيها فى مستواها كتاب آخر ، اللهم إلا إذا استثنينا كتاب « كشف المحجوب » الذى سبق أن أشرنا إليه .

ولا بد لمن يتصدى للكلام عن مادة الرسالة لمعرفة أصولها والمصادر التى استعان بها القشيرى فى تأليفها والكتب التى كان للرسالة بالتالى أثر فيها ، من أن يدرس نصوصها دراسة تحليلية دقيقة ، ومقارنتها بأمثالها مما ورد فى كتب التصوف السابقة عليها ، لا سيما الأقوال المروية على لسان مشايخ الصوفية ؛ للوقوف على ما اختاره القشيرى منها وما لم يختره . وهذه دراسة لم يضطلع بها أحد بعد فيما أعلم .

ويجب ألا ننسى أن القشيرى لم يترجم لكل صوفى سبقه ، ولم يرو جميع الأقوال التى تنسب إلى الصوفية الذين ترجم لهم أو لم يترجم ، بل كان له اختياره فى هذا وذاك ، وكان هذا الاختيار مقصوداً وموجهاً نحو غاية معينة ، أشرنا إليها مراراً ، وهى استخلاص مذهب صوفى سنى . واختيار صوفية يمثلون هذا المذهب أقرب تمثيل . فالتصوف الذى نقرؤه فى الرسالة هو التصوف السنى الخالص كما يفهمه القشيرى نفسه . ويجمع عناصره ويفسره ويوجهه ويدعمه . ولهذا السبب عينه لا تفى مادة الرسالة بحاجة الباحث الذى يريد أن يدرس التصوف الإسلامى فى جملته ويلم بجميع التيارات الفكرية التى ظهرت فيه ، سنية كانت أو غير سنية .

وتتألف الرسالة من الأقسام الرئيسية الآتية :

القسم الأول :

وهو مقدمة يشرح فيها القشيرى الباعث على تأليفه الرسالة ، والغاية التى قصد إليها من تأليفها : فقد لاحظ أن بعض صوفية عصره قد ضلوا سبيل الرشاد وحادوا عن طريق السلف وأهل السنة ، فعقد النية على وضع كتاب يرجع فيه بالتصوف إلى سيرته الأولى ، ويخلصه من البدع والضلالات التى تسربت إليه ، وينبه فيه إلى المهاوى التى سقط فيها بعض رجال الطريق عند ما قلت عنايتهم بالدين ، وارتحلت عن قلوبهم حرمته . وأباحوا لأنفسهم رفع التكاليف الشرعية ، ادعاء منهم أنهم حصلوا فى مقام القرب من الله . وهذه هى عبارته نوردها بنصها لما فيها من روعة التصوير لهذه المأساة . يقول :

« اعلموا ، رحمكم الله ، أن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم ، ولم يبق فى زماننا هذا من هذه الطائفة ألا أثرهم كما قيل :

أما الخيام فإنها كخيامهم وأرى نساء الحى غير نسائها

حصلت الفترة فى هذه الطريقة . لا ، بل اندرست الطريقة بالحقيقة . مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء . وزال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه ؛ وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة . ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام وطرح

الاحتشام . واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا فى ميدان الغفلات ، وركنوا إلى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطى المحظورات . . . ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال ؛ وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال ؛ وأنهم قائمون بالحق (الله) تجرى عليهم أحكامه وهم محو . وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم ؛ وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية ، واختطفوا عنهم (عن أنفسهم) بالكلية ؛ وزالت عنهم أحكام البشرية ، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأحكام الصمدية ، والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا ، والغائب عنهم سواهم فيما تصرفوا بل صرفوا .

ولما طال الابتلاء فيما نحن فيه من الزمان ، بما لوحت ببعضه من هذه القصة ؛ وكنت لا أبسط إلى هذه الغاية لسان الإنكار ، غيرة على هذه الطريقة أن يذكر أهلها بسوء أو يجد مخالف إلى ثلبها مساغاً . . . ولما أبى الوقت إلا استصعاباً ، وأكثر أهل العصر بهذه الديار إلا تمادياً فيما اعتادوه ، واغتراراً بما ارتادوه ، أشفقت على القلوب أن تحسب أن هذا الأمر على هذه الجملة بنى قواعده وعلى هذا النحو سار سلفه ، فعلقت هذه الرسالة إليكم »(١).

هذه هى الصورة التى يصور بها القشيرى بعض متصوفة زمانه ، وهى أشبه بتلك التى صور بها الكلاباذى بعض متصوفة عصره ، ولكنها أحلك سواداً وأكثر إيلاماً ، لأنها تبين أن معاول الهدم فى كيان التصوف لم يكن يحملها أعداء الصوفية وحدهم ، بل شاركهم فى حملها الصوفية أنفسهم — أو بالأحرى أدعياء الصوفية الذين اتخذوا مما سموه « بالحقيقة » ستاراً يخفون وراءه كل موبقة وكل مخالفة للشرع . فلم يفهموا من « الحقيقة » معناها ولم يقيموا للشريعة مبناها بل ضلوا وأضلوا غيرهم ، ومكنوا لأعداء التصوف من النيل منه ومن رجاله . وكانت أنكى دعاويهم أنهم قوم وصلوا إلى غاية مطلوبهم — وهو « الحق » الذى فنوا فيه عن أنفسهم وتخلصوا فى هذا « الفناء » من ربقة استعباد بشريتهم ، فتحرروا بذلك من رق البشرية والشريعة جميعاً ، واستحلوا لأنفسهم رفع التكاليف لأنهم غير مخاطبين بلسان الشرع ؛ وهم غير مخاطبين لأنهم « محو » تجرى عليهم أحكام الحق الذى يصرفهم فيما يتصرفون فيه ويصرفهم عما لا يقومون به .

كانت هذه المحنة التى ابتلى بها التصوف الدافع الذى دعا القشيرى إلى أن يجهر بعد طول صمت بهذه الصيحة العالية ، ويحرر رسالته داعياً إلى العودة بالتصوف إلى سابق سيرته ، وإلى تطهيره من الأدران التى علقت به ، وإقامته مرة أخرى على أساس من الدين . وقد اضطلع هو نفسه بحمل هذه الرسالة فأدى واجبه نحوها ، ثم استجاب لصيحته بعد ذلك بنصف قرن أبو حامد الغزالى الذى حمل الرسالة نفسها إلى أبعد حدودها فيما أودعه فى كتابه « الإحياء » .

ويذكر القشيرى فى هذه المقدمة أيضاً بياناً بأصول العقائد الإيمانية التى دان بها أوائل الصوفية ، وبنوا قواعد أمرهم فى الطريق عليها ، ويخص بالذكر قاعدة «التوحيد» التى هى أصل العقائد كلها .

ويورد القشيرى فى هذا الباب طائفة من التعريفات التى وصفها كبار الصوفية للتوحيد ومعرفة الله موجهاً لها وجهة سنية أشعرية ، ورابطاً بين معانى التوحيد الكلامية ومغازيها الصوفية . وما ذكره فى هذا الصدد — مع قصره — من أثمن ما أودعه فى رسالته . وفى استطاعتنا أن نلخص وجهة نظر هؤلاء الصوفية فى هذه المسائل فيما يلى :

أولاً : إن معرفة الله سبحانه أول واجب على المكلف ، لأن معرفة المصنوع صانعه تؤدى إلى إدراك

(١) الرسالة القشيرية ص ٢ – ٣ .

الاختلاف بين الخالق والمخلوق ، والمحدث والقديم ، وإعطاء كل صفاته الواجبة له ، وإفراد القدم من الحدث . وهذا هو جوهر التوحيد كما يقول الجنيد .

ثانياً : إن دليل العقل،وإشارة الحكمة،وشهادة المعرفة،تؤيد أن صفاء العبادات لا ينال إلا بصفاء التوحيد . فالعقل بدليله ، والمعرفة بكشفها والتدبر الحكيم بأشارته،وسائل مجمعة على توحيد الله وأن العبادات لا تصفو إلا بصفائه .

ثالثاً : إن أخص معانى التوحيد نفى التشبيه وإثبات الصفات الإلهية ، والإقرار بأن الله وحده هو القديم وأن كل ما عداه حادث . وأنه ليس بجسم ولا عرض، ولا مركب على أى نحو من أنحاء التركيب المادى أو المعنوى ، وأنه فوق الزمان والمكان والحيث والجهة . غنى بذاته ، خال من كل معانى الضرورة . فوق الفهم والوهم والتصوير والتكييف . لا جنس له ولا فصل ولا حد . لا يقال فيه « فوق » و لا « تحت » ولا « عند » ولا « خلف » ولا « أمام » ولا « قبل » ولا « بعد » ولا « كل » ولا « كان » ولا « ليس » . لا توصف أوصافه ولا تعلل أفعاله . ليس له من خلقه مزاج ولا له فى فعله علاج[1]. وجوده إثباته ، ومعرفته توحيده ؛ وتوحيده تميزه من خلقه . لا يرى بالعيون ولا تقابله الظنون . قربه قرب كرامة ، وبعده بعد إهانة . هو الأول والآخر والظاهر والباطن . ليس كمثله شيء وهو السميع البصير .

رابعاً : الإيمان هو تصديق القلوب بما علمه الشرع من الغيوب . والمؤمن الحقيقى من قدر الله أزلا أن يكون مؤمناً وحكم له بالجنة . ولا يدخل المؤمن الجنة جزاء على عمله ، بل تفضلا من الله وامتناناً . فإن « المقامات أقسام قسمت،ونعوت أجريت لا تستجلب بحركات ولا سعايات » .

خامساً : أكساب العباد مخلوقة لله . لأن الله هو الذى خلق الأرواح والأجساد ، فبالأولى أن يكون خالق الخطرات والحركات التى هى أعراض الأرواح والأجساد . والتوحيد الحقيقى هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل . ومن ادعى لنفسه فعلا (كالمعتزلة) فقد ادعى الربوبية سراً — وهذا هو الشرك الخفى .

سادساً : لله عز وجل صفات فعل وصفات ذات ، والأولى ككونه تعالى خالقاً ورازقاً ومدبراً والثانية ككونه واحداً وقديماً . « فإذا هيمك فى مقام التفرقة قرنك بصفات فعله ؛ وإذا بلغك إلى مقام الجمع قرنك بصفات ذاته » .

سابعاً : لا اتصال على الحقيقة بين العبد وربه ؛ لأن من لا شبيه له ولا نظير لا يتصل بمن له شبيه ونظير . ولكن يتصل العبد بربه بمعنى أن يلطف الله به على نحو ليس فيه إدراك ولاوهم ولا إحاطه ، كما يتصل به عن طريق إيمانه الصحيح .

أما الاتصال بمعنى الاتحاد أو الحلول أو الامتزاج فأمر ينكره القشيرى وشيوخ رسالته كل الإنكار

ثامناً : يجب تأويل ما فى القرآن والحديث من ألفاظ تشير إلى التشبيه أو التجسيم كالمعية فى قوله تعالى « إلا هو معهم » فإن معناها « معهم » بالنصرة والكلاءة أو بالعلم والإحاطة . ومثل قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » ، فإن معناها العرش بالرحمن استوى أو الرحمن استولى على العرش . ومثل قوله « فإنى قريب » أى قريب من قلب العبد الذى فقد الحس بكل ما سوى الله .

تاسعاً : حروف القرآن مخلوقة . أما « الكلام » الحقيقى الذى هو كلام الله وصفة من صفاته فقديم . وهو المعنى الذى يقوم بالقلب من الأمر والنهى والخبر والاستخبار وما إلى ذلك .

---

(١) أى لا يعالج أفعاله بآلات وأدوات .

القسم الثانى :

وهو قسم يترجم لطائفة من الصوفية مبتدئاً بإبرهيم ابن أدهم المتوفى سنة ١٦١ ، ومنتهياً بأحمد بن عطاء الروذبادى المتوفى سنة ٣٦٩ . وقد نص القشيرى على أنه لم يترجم لأحد من معاصريه . كالشيخين أبى عبدالرحمن السلمى . وأبى على الدقاق . وكثير غيرهما ممن لقيهم أو لم يلقهم .

وبمقارنة هذه التراجم بنظائرها فى طبقات الصوفية للسلمى . تظهر الصلة الوثيقة بين التلميذ وأستاذه ومدى تأثر الأول بالثانى . ولكن وجوه الشبه بين الاثنين لا تنفى وجوه الاختلاف . فإنه على الرغم من وجود ثمانين ترجمة (من ثلاث وثمانين) من تراجم القشيرى فى طبقات السلمى البالغ عددها مائة ، وعلى الرغم من اتفاق هذه التراجم فى المصدرين فى بعض التفاصيل الخاصة بحياة المترجمين وأقوالهم وترتيب أسمائهم ، نجد اختلافاً ظاهراً فى الأقوال المروية عنهم ، وفى طرق الرواية وأسانيدها .

وقد اتبع السلمى فى كتابه طريقة مؤرخى الحديث والفقه والنحو فصنف كتابه فى « طبقات » ، ووضع فى كل طبقة عشرين شيخاً ، وذلك بعد أن انتهى فى كتاب « الزهد » من ذكر كبار الزهاد من الصحابة والتابعين وتابعى التابعين . فلما انتهى إلى من يسميهم « أرباب الأحوال المتكلمين على لسان التفريد وحقائق التوحيد واستعمال طريقة التجريد » ، وضع كتابه « طبقات الصوفية »[1] والظاهر أن القشيرى قد أخذ نهج أستاذه فى ترجماته للصوفية وإن لم يصرح بأنه رتبهم فى طبقات ، وأنه أغفل ترجمة عشرين صوفياً ترجم لهم السلمى .

القسم الثالث :

وهو تفسير ألفاظ تدور بين الصوفية وبيان ما يشكل منها . وقد ذكر القشيرى فى هذا الجزء معظم المصطلحات الصوفية الدالة على المقامات والأحوال وبعض المسائل الصوفية المتصلة بهما ، وأورد التعريفات المختلفة التى وضعت إلى عهده لهذه المصطلحات . متوخياً اختيار ما يطابق منها المفاهيم الدينية . وملتمساً لكل منها سنداً من نصوص القرآن أو الحديث . ولا يظهر أنه التزم فى إيراد المقامات والأحوال نظاماً خاصاً يشير إلى تصوره لتطور الحياة الصوفية على نحو معين ، بل إن من الصعب التزام مثل هذا النظام فى الأحوال الصوفية التى لا تخضع لضابط أو قانون . لأنها أمور تلقائية ترد على صاحبها عند ما ترد من غير أن يعرف لها تعليلا أو تفسيراً .

ولا شك أن هذا الجزء أعظم أجزاء الرسالة قيمة وأبعدها أثراً فى تاريخ الحياة الصوفية فى الإسلام . لأنه سجل لتجارب كبار الصوفية . حتى نهاية القرن الخامس . تلك التجارب التى لخصوها فى أقوالهم المروية عنهم وشرحوها – ولو بطريق الرمز والإشارة أحياناً – فى تعريفاتهم .

وطريقة القشيرى فى معالجة « الأحوال » أنه يوردها مثنى مثنى – الحال وما يقابلها – « كالقبض والبسط » . و « الجمع والفرق » . و « الغيبة والحضور » و « الفناء والبقاء » . ثم يشرح كل زوج منها شرحاً صوفياً ، ويؤيد شرحه بأقوال كبار الصوفية فيها ، رابطاً بين بعض الأحوال والبعض الآخر . ومشيراً إلى ترقيها فى سلم المعراج الروحى . حتى ينتهى إلى القول الفصل الذى يتفق فيه أئمة الصوفية المشهود لهم بالصدق فى الطريق الصوفى . وفى هذا الشرح والتفسير والتحليل لاصطلاحات القوم ثروة علمية وسيكولوجية وصوفية لا تقدر . ومنها يخرج القارىء بصورة واضحة عن حقيقة الحياة الصوفية فى الإسلام ، وحقيقة الصوفى المسلم والعالم الروحى الذى يعيش فيه .

---

(١) الطبقات الصوفية للسلمى ص ٣ – القاهرة سنة ١٩٥٣ .

وقد كان معجم المصطلحات الصوفية الذى درسه القشيرى – على صغره – المعجم السائد فى أوساط الصوفية حتى حل محله فى القرن السابع المعجم الصوفى الفلسفى الذى وضعه الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى فضمنه مصطلحات القشيرى ، وما أضاف إليها من مصطلحات أخذها عن الفلاسفة والإسماعيلية وغيرهم ، وأخرى وضعها من عنده .

القسم الرابع :

فى أدب الطريق وما يعرض للسالك من عقبات فى سفره إلى الله . وهو مزيج من مسائل التصوف العملية والنظرية التى لا تظهر بينها روابط محدودة . ففى موضع من الباب يتكلم القشيرى عن « الصحبة » فى الطريق الصوفى ، وفى الفصل الذى يليه مباشرة يتكلم عن « التوحيد » ثم المعرفة بالله ثم المحبة – وبعد ذلك يتكلم فى كرامات الأولياء، وعصمتهم وهكذا . والأولى فى الحقيقة ألا يسمى هذا الجزء من الرسالة قسما ولا باباً ولا شيئاً مما يفهم منه الوحدة التأليفية ؛ لأن هذه الوحدة غير موجودة فيه ؛ وإنما أطلقنا عليه اسم « القسم » من الناحية الكمية البحتة .

القسم الخامس :

خاتمة بها وصية للمريدين ، وفيها يذكر القشيرى ما يجب أن يكون عليه المريد فى موقفه من شيخه ومن أقرانه ومن الدنيا وأهلها بوجه عام ، ومن الجزءين الثالث والرابع يتألف الجزء الأكبر من الرسالة ؛ وفيهما يعالج القشيرى التصوف برمته معالجة صوفى عالم بالتصوف وتاريخه وتطوره ، مجرب لأحواله ، واقف على أسراره ، فهو يتكلم عن ذوق وخبرة ذاتية كما يتكلم عن علم ، ويعبر عن نفسه بأسلوب قوى رصين يظهر فيه الوقار والجمال ، وهو بهذا يختلف عن شراحه الذين كانوا أقرب إلى الفقهاء منهم إلى الصوفية أصحاب الأذواق – ونخص بالذكر منهم الشيخ سديد الدين اللخمى الذى سيأتى ذكره فيما بعد .

شروح الرسالة

كانت الرسالة القشيرية منذ ظهورها موضع عناية الدارسين وبحث الباحثين كما قلنا . وقد وضعت عليها عدة شروح ، من بينها شرح الشيخ زكريا الأنصارى (١) المتوفى سنة ٩١٦ ، وعنوانه الكامل « إحكام الدلالة على تحرير الرسالة » . فرغ الأنصارى منه سنة ٨٩٣ .

وهذا الشرح هو الذى وضع عليه الشيخ مصطفى العروسى حاشيته المسماة « نتائج الأفكار القدسية فى بيان معانى شرح الرسالة القشيرية » . وهى حاشية ليس لها – على طولها – من القيمة ما للشرح ، بل هى حاشية قد تضلل القارىء بما يستطرد إليه المؤلف من ذكر نظريات ابن عربى وما يستعمله من مصطلحاته التى قد لا تمت بسبب قريب أو بعيد إلى نصوص رسالة القشيرى ولا شرح الأنصارى . ويكفى أن نقرأ ما يقوله العروسى فى « الإطلاق والتقييد » ، وفى تفسير « لا هو إلا هو » والإنسان الكامل وغير ذلك ، لنتبين مدى انغماس العروسى فى أفكار ابن عربى واصطلاحاته . أما ما أورده فى هذه الحاشية من ترجمات لبعض الصوفية فمأخوذ معظمه من طبقات المناوى .

الشرح الثانى هو « الدلالة على فوائد الرسالة » لسديد الدين أبى محمد عبد المعطى بن محمود بن عبد العلى اللخمى الإسكندرى (٢) .

الشرح الثالث « تهذيب الدلالة على تنقيح الرسالة » (٣) وهو شرح مختصر لمؤلف مجهول .

---

(١) راجع ترجمته فى الطبقات الكبرى للشعرانى ، والكواكب الدرية للمناوى والنور السافر عن أخبار القرن العاشر للعبدرى .

(٢) مخطوط بمكتبة مراد ملا رقم ١٢٤١ بتاريخ سنة ٧٤٣ وبالقاهرة جزء منه – القاهرة ج ١ ص ٤١ رقم ٣٠١٣ .

(٣) مخطوط بالمكتبة الظاهرية ٦٩ ، ١٦٧ – انظر كشف الظنون ج ١ ص ٨٨٢ .

الشرح الرابع : « إرشاد المديرين » لشارح مجهول[١].

وقد لاحظت أثناء مطالعاتى فى شرحى الأنصارى واللخمى ما بينهما من تشابه قوى تأكد لى به فيما بعد أن شيخ الإسلام زكريا الأنصارى أخذ معظم شرحه أخذاً يكاد يكون حرفياً من شرح سديد الدين . وأن الشهرة التى تمتع بها أكثر من أربعة قرون كشارح لرسالة القشيرى شهرة زائفة ، وأنه لم يكن له من الفضل فى مؤلفه سوى التلخيص والتجزىء لشرح أوفى وأطول ، هو شرح ذلك اللخمى المغمور الذى لم أقف له على ترجمة بعد[٢].

وشرح اللخمى معروف مشار إليه فى الكتب . ذكره حاجى خليفة فى كشف الظنون[٣] والمرتضى الزبيدى فى شرحه على الإحياء[٤] وبروكلمان فى ملحق كتابه « تاريخ الأدب العربى[٥]. ومن الغريب أن واحداً من هؤلاء الكتاب ولا غيرهم قد أشار بكلمة واحدة إلى الصلة بين شرحى الأنصارى واللخمى .

والظاهر من الإشارات التى جمعناها أثناء فحص مخطوطة « الدلالة على فوائد الرسالة » أن الشيخ سديد الدين عاش فى أواخر القرن السادس وأوائل السابع . وأنه كان فقيهاً مالكى المذهب معنياً ، بالتصوف ورجاله وان لم يكن على حظ كبير من الذوق الصوفى . فإن شرحه الكبير على الرسالة ليس فيه تلك النفحات الصوفية ولا الإشراق الذى نجده فى الرسالة نفسها ، بل الأغلب عليه النزعة الفقهية المولعة بالتقسيمات والتصنيفات والتعريفات وإيراد الحجج العقلية والنقلية وإصدار الأحكام .

وهو لا يعنى بإبراز المعانى الصوفية والدقائق الروحية التى تتضمنها أقوال مشايخ الصوفية بقدر عنايته بإبراز الأحكام الفقهية المترتبة على هذه الأقوال كأنه لا يرضى بإخضاع التصوف فى جملته إلى الإسلام فى أسسه ومبادئه العامة ، بل يحاول أن يخضع أقوال الصوفية وأفعالهم لموازين الفقه الإسلامى . ولذا كان الفرق عظيما حقاً بين فقهية شرحه ، وروحانية القشيرى والصوفية الذين يروى أقوالهم .

(١) مكتبة الهند ١٢٥٩ – ٦٠ . رانبور ج ١ ص ٣٢٨ .

(٢) راجع مقالا لى بعنوان « شارح مجهول من شراح الرسالة القشيرية : مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية – العدد الرابع عشر سنة ١٩٦٠ .

(٣) كشف الظنون ج ١ ص ٨٨٢ .

(٤) ج ١ ص ٤ ، المقدمة .

(٥) الملحق ج ١ ص ٧٧١ .



الإرشاد للجوينى

بقلم

الدكتورة فوقية حسين محمود

مدرسة الفلسفة بكلية البنات بجامعة عين شمس

الجوينى إمام الحرمين (٤١٩ هـ — ٤٧٨ هـ)

هو عبد الملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن عبدالله بن حيوية ، يكنى بأبى المعالى ؛ لما كان عليه طوال حياته من معرفة بالعلوم الإلهية ، وما قام به من كفاح لإعلاء شأن الدين ، وقد أجمع المترجمون على نسبته إلى جوين ، وانفرد السبكى بنسبته إلى نيسابور ، وقد أخذ نسبته إلى جوين عن أبيه الذى ولد بتلك الناحية ، ومكث بها فترة من الزمن ؛ إذ لم يرد عن عبد الملك أنه ولد أو أقام أو توفى بتلك الناحية . أما عن نسبته إلى نيسابور فذلك يرجع إلى طول إقامته بتلك المدينة كما سيتبين ذلك من دراسة ظروف سيرته . وقد لقب بإمام الحرمين لأنه جاور بمكة أربع سنوات ، كان خلالها يناظر ويلقى الدروس ، لتثبيت الدين وتقوية عمده ، كما لقب بضياء الدين لما كان عليه من القدرة على إنارة الطريق للمدافعين عن العقيدة .

كان مولد إمام الحرمين بولاية خراسان ، وأغلب الظن أن بشتنقان أو بشتنكان كانت مسقط رأسه(١).

(١) أغفلت المراجع ذكر مسقط رأسه إلا أن بروكلمن فى كتابه « تاريخ الآداب العربية » قد رجح أن يكون بشتنقان — تلك البلدة التى أجمع المترجمون القدماء على أن إمام الحرمين قد توفى بها ودراسة ظروف حياة الوالد فى فترة مولد ولده ترجح أن يكون مولده فى بشتنقان ؛ فقد استقر الوالد بنيسابور منذ عام ٤٠٧ هـ ولم يبرحها=

والباحث فى سيرة الإمام يتبادر إلى ذهنه أنه خرسانى الأصل ، لولادته بتلك المنطقة إلا أن هناك من المترجمين من يتحدث عن والده ، فيذكر أنه طائى سنبسى . وسنبس هو أبو حى من طيء . وطيء قبيلة مشهورة من قبائل العرب . فإمام الحرمين إذن عربى من دم عربى أصيل عاش إمام الحرمين فيما بين عامى ٤١٩ هـ . و ٤٧٨ هـ ومعنى هذا أن حياته تقع فى القرن الخامس الهجرى ، والقرن الخامس الهجرى عصر سادته عوامل مختلفة : سيطر فيه الشيعة على الحكم ، وتحرج موقف أهل السنة ، واضطربت أحوالهم . هذا إلى جانب تفشى الفوضى الدينية ، وقيام الفتن العديدة ، وعلى الأخص بين أهل السنة والشيعة ، ثم انتقال السلطة من الشيعة إلى أهل السنة واستتباب الأمور لهم ، فأخذوا

=إلى حين وفاته فاذا عرفنا أن بشتنقان من قرى نيسابور بل هى تعتبر إحدى متنزهاتها وذلك لقربها منها فلا يفصلها عنها إلا فرسخ واحد بل قيل نصف فرسخ فلا يبعد والأمر كذلك أن يكون الوالد قد سكن تلك القرية ولو لفترة قصيرة وهى فترة مولد طفله وذلك لاعتدال هوائها ولقربها من مقر عمله نيسابور ، ولما عرف عن نيسابور من حرارة الجو ورداءة طعم المياه التى لا يصل إليها الأهلون إلا إذا نزلوا إلى « قنى » تحت الأرض فلا يبعد والأمر كذلك أن تكون بتشنقان هى مسقط رأس عبد الملك وخاصة إذا أخذنا فى اعتبارنا أنها كانت المكان الذى رغب أن يدفن فيه وقد نقل إليه فى مرضه الأخير .

على عاتقهم التمكين للمذهب السنى . والمحافظة عليه من الخصوم . تبين من ذلك أن اضطراب الأحوال السياسية قد أدى إلى ارتباك الأمور الدينية . غير أن ذلك لم يكن له صدى فى النواحى العلمية ، بل على العكس ازدهرت العلوم وانتشرت المعارف . فالتاريخ يحدثنا بأن خلفاء الدولة العباسية قد شجعوا العلم على اختلاف ألوانه فأمروا بنقل الفلسفات اليونانية والهندسية والفارسية فضلا عن عنايتهم بالعلوم الإسلامية وقد اقتفى أثرهم ونسج على منوالهم أمراء الدويلات الناشئة فى العصر العباسى الثانى وجعلوا من العلم ميداناً للمناقشة وجمعوا حولهم العلماء وقربوهم إليهم حتى إن الباحث يلمس أن العلوم الكلامية والفلسفية والصوفية كلها قد سارت جنباً إلى جنب فى طريق التقدم والنضوج .

وتكون حياة إمام الحرمين على اختلاف أطوارها تقع فى عصر له قيمته العلمية . ولننظر الآن فى هذه الأطوار . هناك طور يبدأ بمولد إمام الحرمين ويشتمل على نشأته الأولى وينتهى بوفاة والده ، وطور آخر اشتغل فيه بالتعليم إلى جانب استمراره فى تحصيل العلوم ، وينتهى برحيله عن نيسابور ، وطور ثالث كان ينتقل فيه من بلد إلى بلد وينتهى هذا الطور برجوعه إلى نيسابور وأخيراً طور هو خاتمة المطاف حيث استقر إمام الحرمين بنيسابور ولم يبرحها إلا فى سفرة قصيرة إلى أصبهان فى أخريات أيامه ، رجع بعدها إلى نيسابور ، وينتهى بوفاته .

الطور الأول :

وهو طور النشأة الأولى وقد صورها السبكى فبين أن والد إمام الحرمين قد اعتنى به منذ صغره . بل من قبل مولده ، وذلك بأن اكتسب من عمل يده مالا خالصاً من الشبه ، اتصل به إلى والدته . فلما ولدته له حرص على ألا يطعمه ما فيه شبهة ؛ فلم يمازج باطنه إلا الحلال الخالص . وقد أخذ الفقه عن والده ، وكان والده يعجب به . كما ذكر عنه أنه جد واجتهد فى المذهب . والخلاف . والأصول . وأنه تلقى الحديث عن مشايخ مثل الشيخ حسان . وأبى سعد بن عليك . وأبى سعد النضروى . ومنصور بن دامس . وهؤلاء جميعاً من المحدثين . وقد ورد على لسان عبد الغافر الفارسى (٤٥١ هـ - ٥٢٩) وهو تلميذ إمام الحرمين . أن الإمام تعلم العربية وكان له منها حظ عظيم وحفظ القرآن . فاجتمع له من المميزات ما أعجز الفصحاء . حتى إنه كان عند وفاة والده من الأئمة المحققين . ولا غرابة فى ذلك وإمام الحرمين صاحب عقل راجح ، وذهن متقد ، وميل طبيعى إلى النقد والبحث والفحص والتمحيص . وقد ظهر ميله إلى النقد حين كان يجالس والده ، وكان يرفض فى قوة ما لا يقبله عقله ولو صدر عن والده . وكان والده يسر لذلك . هذا إلى أن عبارته التى صرح فيها بالانصراف عن العلوم الظاهرة إلى ما نهى عنه أهل الإسلام[1] تشير إلى أنه لم يكن فيما اتصل به من ثقافات وما وقف عليه من معلومات بالعقل الذى يتقبل ما يعرض عليه ، ويقف منه موقفاً سلبياً دون بحث أو تمحيص ؛ بل هو على العكس من ذلك قد بحث ودقق واستقصى كل ما وصل إلى علمه ، فأخذ بما ثبت لديه أنه حق وترك ما كان فيه زيغ أو شبهة فالإمام إذ أنه كان يتمتع بصفات ذهنية عالية . هذا إلى جانب ما اشتهر به من حبه للاطلاع . ثم إذا أخذنا فى الاعتبار أن والد الإمام كان أكثر الذين لازمهم الإمام فى هذا الطور من حياته ؛ وأن هذا الوالد قد

---

(١) قال الإمام « لقد قرأت خمسين ألفا فى خمسين ألفا . ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها ، وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وغصت فى الذى نهى أهل الإسلام عنه ، كل ذلك فى طلب الحق وكنت أدرب فى سالف الدهر من التقليد والآن قد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق ، عليكم بدين العجائز فان لم يدركنى الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز ، ونختم عاقبة أمرى عند الرحيل على نزهة أهل الحق وكلمة الاخلاص لا إله إلا الله فالويل لابن الجوينى . يريد نفسه » - السبكى طبقات الشافعية الكبرى جزء ٣ صفحة ٢٦٠ .

اتصف بحبه الجم وتقديره الكبير للعلوم الإسلامية ، وأنه قد عرف فى فترة من فترات حياته بميله إلى التحرر من قيود النقل ، وأنه كان يشجع ولده على النقد ويستحسن مراجعته له ؛ بل وتخطيئه إياه . أمكننا أن نقرر أن والده قد مهد له الطريق بحق للتوجه وجهة أولئك الذين ينزلون كل مذهب منزل البحث والتمحيص ، وأنه هيأ لولده الظروف التى سمحت له باستيعاب أكبر قسط من العلوم الإسلامية .

الطور الثانى :

مهد الطور الأول السبيل لأن يكون من كبار أئمة المسلمين . ويذكر أنه ما كاد يتوفى والده حتى قعد وهو فى هذه السن المبكرة للتدريس مكان ذلك الوالد فى مدرسته ، وقد دفعته رغبته فى العلم إلى الاستزادة منه ، فكان يذهب إلى الاسفراييني (المتوفى عام ٤٥٢ هـ) يدرس عليه بعض أجزاء الأصول فى مدرسة البيهقى (المتوفى عام ٤٥٨هـ) وكان يبكر يومياً بالذهاب إلى مجالس الخبازى (المتوفى عام ٤٤٩ هـ) وهؤلاء الأساتذة تميزوا بالسير على نهج السلف . وإذا كان لأسلوبهم هذا من أثر فى إمام الحرمين ، فيكون فيما قيل عنه فى أخريات أيامه من أنه قد رجع إلى دين العجائز . وقد اجتهد فى المناظرة وظل يواظب عليها ، متخذاً منها وسيلة لنقد آراء الخصوم ، وكانوا كثيرين فى ذلك الوقت . ولعل الذى دفعه إلى الاهتمام بأمور الدين ما كانت عليه من اضطراب وفوضى ، مما أدى إلى امتهان المذهب السنى ؛ فقد ظهرت فى ذلك الحين فتن عديدة كان التطاحن بين أهل السنة والشيعة قد أسفر عنه تأزم الأمور بين الفريقين ، وامتهان كرامة أهل السنة . ويذكر بعض المؤرخين أن هذا كان له أثره فى نزوح الأشاعرة عن نيسابور ، ومن بينهم إمام الحرمين وسواء كان خروج الإمام بسبب الفتن الدينية أم لا ، فان خروجه هذا الذى وقع حوالى عام ٤٤٦ هـ أو ٤٤٧ هـ بداية الطور الثالث من أطوار حياته .

الطور الثالث :

وهو الطور الذى يبدأ بخروج عبد الملك من نيسابور وينتهى برجوعه إليها . وتختلف المراجع فى سبب الدافع إلى خروجه فمن المؤرخين من يرى أنه خرج مع الأشاعرة بسبب الفتن الدينية كما ذكرنا ، ومنهم من يرى أنه سافر ليتلقى العلم عن كبار العلماء ، وأجلة المشايخ . من مختلف البلدان على عادة القوم فى ذلك الحين . غير أننا نميل إلى ترجيح أن الإمام ومشايخ الأشاعرة قد نزحوا عن نيسابور بسبب ما كان قائماً بها من الفتن الدينية بين الأشاعرة والشيعة . وسواء كان خروج علماء الأشاعرة يرجع إلى الفتن الدينية أو إلى غيره من الأسباب ، فالمؤكد أنهم استغلوا فترة ابتعادهم عن نيسابور أحسن استغلال ، فجالسوا كبار العلماء ، وقعدوا للمناظرة فى أمور الدين والدفاع عنه . خرج إمام الحرمين من نيسابور وقصد العسكر ، ومنها إلى بغداد ويذكر ابن الجوزى أن دخول إمام الحرمين بغداد كان وقت دخول الغز بها . فاذا عرفنا أن الغز ، وهم جند من الأتراك ، قد دخلوا بغداد مع طغرلبك عام ٤٤٧ هـ ، فيكون دخول الإمام فى هذه البلد عام ٤٤٧ هـ . وقد سمع فى بغداد لبعض العلماء وأخذ عنهم . كما جلس للمناظرة والدفاع عن أمور الدين ؛ حتى ذاع صيته واشتهر ، وليس لدينا معلومات عن مدى ما قضاه من الوقت فى بغداد . وقد رحل إلى الحجاز وأقام بها أربع سنوات ، يناظر ويفتى وينشر العلم ؛ حتى لقب بامام الحرمين ، كما سبق أن ذكرنا ذلك . وقد ورد عن الإمام أنه إلى جانب ذلك كان يقضى ليله طائفاً متعبداً فى الكعبة الشريفة ، حتى صفت نيته مع الله . وذلك على ما يذكره السبكى « جاور بمكة أربع سنين يدرس ، ويفتى ، ويجتهد فى العبادة ، ونشر العلم ، حتى شرف به ذلك النادى ، وأشرقت قلاع ذلك الوادى ، وأسبلت عليه الكعبة ستورها ، وأقبلت عليه وهو يطوف بها ، كلما اسود جنح الليالى بيض ديجورها ، وصفت نيته مع

الله فلو كانت الصفا ذات لسان لشافهته جهاراً وشكر لهالمسعى بين الصفا والمروة إقبالا وإدباراً »[1].

فإذا عرفنا أن إمام الحرمين قد خاض فى علوم الصوفية ، وأنه كان يبكى الحاضرين ببكائه لاحتراقه فى نفسه ، وتحتمه بما يجرى من دقائق الأسرار ، أمكن القول بأن طوافه بالكعبة الذى ترتب عليه صفاء نيته مع الله ، قد يكون فترة مجاهدة لنفسه ليخلصها من المادة وشوائبها . وذلك لكى يصل إلى التحقق بالمعرفة السنية . وسواء أكانت هذه الفترة فترة مجاهدة ، أم لا ، فالثابت لدينا أن إمام الحرمين خاض فى علوم الصوفية ولو أنه ليس لدينا معلومات أكيدة عن متى وأين خاض فى هذه العلوم .

رجع إمام الحرمين إلى نيسابور بعد أن قضى بمكة أربع سنوات . وذكر السبكى أن واقعة الرجوع هذه كانت بعد انتهاء نوبة التعصب بين أهل السنة والشيعة باعتلاء الملك الب أرسلان كرسى الحكم بنيسابور ، وعمله على إرجاع شيوخ الأشاعرة ، الذين هاجروا من قبل عن ديارهم .

فاذا أخذنا بما قال به ابن الأثير [2] فى كتاب «الكامل فى التاريخ» وبحث زامباور فى كتاب « معجم الأنساب والأسرات الحاكمة فى التاريخ الإسلامى »[3] من أن الملك ألب أرسلان اعتلى كرسى الحكم عام ٤٥١ هـ ، وأنه عمل بعد ذلك على تهدئة الحال وإرجاع مشايخ الأشاعرة إلى ديارهم أمكن القول بأن تاريخ رجوع الإمام إلى نيسابور يلى عام ٤٥١ هـ .

الطور الرابع :

يبدأ هذا الطور برجوع الإمام إلى نيسابور وينتهى بوفاته . ويقرن المؤرخون بداية هذا الطور بجلوس الإمام للتدريس بالمدرسة النظامية . ويبدو أن إمام الحرمين كان معجباً بنظام الملك ، حتى أنه قد عدد مآثر الوزير السلجوقى ، وأطنب فى ذكر مفاخره وفضله .

ظل إمام الحرمين بالمدرسة النظامية يدرس ، ويفتى . فاشتهر أمره . وذاع صيته . وقصده الكثيرون من البلاد الأخرى يطلبون العلم على يديه وتذكر المراجع أن الإمام فى هذه الفترة قد آلت إليه زعامة الأصحاب ورياسة الطائفة ، وأسندت إليه أمور الأوقاف . كما كان خطيب الجامع المنيعى . اكتمل نضوج الإمام العلمى فى هذا الطور ، وصنف خلاله الكثير من مؤلفاته فى الفقه والكلام والجدل . وقد سبق لنا بعد الاطلاع على بعض هذه المصنفات أن الإمام كان يجمع إلى جانب الثقافة الدينية ثقافة فلسفية عميقة ويبدو ذلك فى ردوده على الفلاسفة من طبائعيين وغيرهم . وكتاب الشامل خير مثال يثبت توفر العنصر الفلسفى فى ثقافة الإمام . هذا العنصر الذى أشار إليه السبكى إشارة غابرة فى سياق ترجمته للامام ، وبالذات حين تعذر على مناظره — وكان من الفلاسفة — الصمود أمامه واعترف بقدرة الإمام على إفحام خصمه . يذكر السبكى هذه الواقعة ولا يعلق عليها بما يشفى غليل الباحث من ذكر تفاصيل عن ثقافته الفلسفية . وأغلب الظن أن موقف السبكى وغيره من المترجمين فيما يتعلق بتوفر العنصر الفلسفى فى ثقافة الإمام ، يرجع إلى رغبتهم فى تجنب تجريحه بوصفه بالاشتغال بالفلسفة ؛ لما كان سائداً فى عصر الإمام من روح معادية للفلسفة وللمشتغلين بها . وقد حدث أن سافر الإمام فى هذا الطور إلى أصبهان ، عند ما وقعت الفرقة بين الأصحاب ، وقد لقى بتلك المدينة من التقدير والاحترام ما كان جديراً به . عاد الإمام بعد ذلك إلى نيسابور ووجه معظم اهتمامه إلى تصنيف المذهب حتى بلغ فيه درجة عالية من الإتقان . ونرجح

---

(١) السبكى : طبقات الشافعية الكبرى جزء ٣ صفحة ٢٥٢

(٢) ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ج ٩ ص ٢٢٧ .

(٣) زامباور — معجم الأنساب والأسرات الحاكمة فى التاريخ الإسلامى أخرجه الدكتور زكى محمد حسن وحسن أحمد محمود ج ١ مادة ولاة نيسابور .

أن كتابه المعروف بـ « نهاية المطلب فى دراية المذهب » ثمرة جهوده فى تلك الفترة . ويقال : إنه لما قصد الجاشعى النحوى نيسابور عام ٤٦٩ هـ قرأ عليه الإمام . كما ورد أن الشيرازى قصد نيسابور وقابله الإمام بما يليق به من الحفاوة والإكرام . وقد مرض الإمام قبل وفاته بمرض اليرقان ، ثم برأ منه ، وعاد إلى التدريس والمناظرة ثم مرض مرضه الأخير ، فانتقل إلى بشتنقان لاعتدال هوائها وتوفى بها عام ٤٧٨ هـ .

وقد ورد أنه نقل إلى نيسابور فى الليلة التى توفى فيها ، ودفن فى داره . وقيل : إن جثمانه قد نقل بعد سنين إلى مقبرة الحسين ، وخبر نقل جثمان إمام الحرمين ، الذى هو إمام من كبار أئمة أهل السنة إلى مقبرة الحسين غريب بعض الشىء . وقد حاولت أن أتحقق من هذا فرجعت إلى الكثير من المراجع عن مشاهد الحسين فلم أقع على أثر يثبت لى هذه الواقعة . ويجب ألا يفوتنا فى هذا الموضع ، أن نشير إلى ما ذكره على باشا مبارك فى « الخطط التوفيقية » من أن هناك مسجداً بحى الدرب الأحمر ، يحمل اسم الجوينى ، كما أن هناك درباً يسمى بدرب الجوينى[1] . وقد تبينت أن هذا المسجد لم يدرج فى الأثريات ، ولذا ليس لدينا عنه معلومات أكيدة ، ويوجد بهذا المسجد لافتتان ، إحداهما قديمة العهد ترجع إلى عام ١٢٣٥ هـ وسمرت على الحائط الذى يعلو الضريح ، وورد بها اسم محمد عبدالله الجوينى وهو والد إمام الحرمين . والثانية أحدث عهداً وكتبت عليها نبذة من سيرة إمام الحرمين ذيلت بأن خادم المسجد هو الذى جمع ما ورد بها من معلومات عن الإمام . ووجود لافتتين إحداهما باسم الأب والأخرى باسم الابن على ضريح واحد يعتبر اضطراب فى المعلومات التى دونت على الضريح . ومن الأكيد لدينا أن والد الإمام لم يأتِ إلى مصر ، وكذلك الإمام ، وإنما الذى أتى إلى مصر هو عم الإمام ، وقد كان من الصوفية ، غير أن هذا الزائر قد رجع إلى بلده . ونحن نرى أن هذا المسجد ربما يكون لأحد الجوينيين ، وهم كثيرون ، من الذين ماتوا ودفنوا بالقاهرة . ويكون اسم إمام الحرمين واسم والده قد وضعا خطأ على الضريح . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى قد يكون هذا الضريح ضريحاً رمزياً لوالد إمام الحرمين أو لأخيه على بن يوسف الجوينى المعروف بشيخ الحجاز أو لإمام الحرمين ونحن نرجح أن يكون لإمام الحرمين ، لمكانته بين أهل السنة وتكبير الناس له وتعظيمهم إياه . ومما يساعدنا على ترجيح ذلك وجود مظهر آخر من مظاهر الإكبار والتقدير لإمام الحرمين فى نفوس القاهريين وهو وجود شارع فى شبرا يحمل اسم أبى المعالى .

وقبل أن نختم القول فى سيرة الإمام نذكر مسألة رجوعه عن الكلام وهو الذى اشتهر بأنه من كبار رجال علم التوحيد . فقد ورد عنه أنه قال : « لا تشتغلوا بالكلام ، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بى ما بلغ ما اشتغلت به[1] . فكيف يتفق ذلك وما عرف عن الإمام من أنه قد اشتغل بالكلام وصنف فيه المصنفات الطوال ؟ اشتغل الإمام بالكلام لأنه شعر بواجبه نحو بنى قومه وهو الذى توفرت له أسباب من المعرفة والعلم تتيح له فرصة العمل على شفاء النفوس من حيرتها ، فاشتغل بالكلام منذ نعومة أظفاره فى مدرسة أبيه وغير مدرسة أبيه . ثم ضم جهوده إلى جهود الآخرين من شيوخ وأئمة الشافعية ، وجلس على رأس المدرسة النظامية منذ أن رجع إلى نيسابور ، واستتب الأمر لأهل السنة . فالإمام قد اشتغل بالكلام ، بدافع رغبته الأكيدة فى إفادة الأهلين لتهدئة نفوسهم فإذا كان الأمر كذلك ، ربما يكون رجوع الإمام عن الكلام لامتناع هذا الدافع أى لأنه لم تعد هناك حاجة إلى إفادة الأهلين وهذا يعنى

---

(١) على باشا مبارك : الخطط التوفيقية جـ ١ ص ١٠٠ .

(١) السبكى : طبقات الشافعية الكبرى جـ ٣ ص ٢٦٠ .

أنه اتخذ من الكلام وسيلة لتهدئة نفوس الآخرين ولكنه لم يجد فيه شفاء لنفسه . فإذا رجعنا إلى رأى الإمام فى الكلام نجد أنه يرى أن الكلام وسيلة تهدى الباحث إلى وجود إله منزه عن صفات الافتقار دون أن تهديه إلى حقيقة الذات الإلهية[1]. ومعنى هذا أنه يرى فى علوم الكلام نقصاً . فأمر رجوعه عن هذا العلم محتمل فى أخريات أيامه. بعد أن رأينا امتناع الدوافع إليه . فاذا عرفنا. زيادة على ذلك. أن الإمام قد صرح بأنه يرجع إلى أقوال السلف حيث قال : « اشهدوا على أنى رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف وأنى أموت على ما تموت عليه عجائز نيسابور »[2]. وأن السبكى يرى أن المقصود بهذه العبارة أن الإمام يرجع عن التأويل إلى التفويض كان معنى ذلك أن إمام الحرمين يرمى إلى أن يكون إيمانه قوياً ثابتاً فى النفس. ويكون الطريق إلى ذلك القلب دون العقل. وطريق القلب هو طريق الصوفية وإمام الحرمين قد اشتغل بالتصوف ، والتصوف فى ذلك العصر لم يكن غير اتباع الكتاب والسنة فيكون طريق السلف ما هو إلا التصوف الذى ينتهى بالباحث إلى التحقق بالذات العلية . وليس معنى هذا أن الإمام يستنكر الكلام وإنما يرى فيه وسيلة إذا كانت تشفى غليل بعض النفوس فإنها لا تشفى غليل بعض النفوس الأخرى ومنها نفسه. فالكلام له قيمته طالما أنه يوصل إلى إثبات وجود إله منزه عن صفات الافتقار . ولكن الإمام يفضل عليه التصوف ؛ لأنه يرغب فى التحقق بالذات العلية . فالإمام إذن كان متكلماً فى مذهبه متصوفاً فى حياته . فإذا كانت هذه هى حال إمـــام الحرمين ، فلا يبعد والأمر كذلك ، أن يكون الإمام الغزالى وهو الذى تتلمذ على إمام الحرمين مدة ليست بالقصيرة ، أن يكون قد تأثر بأستاذه ، فخاض فى العلوم كلها ، وأنزل جميع الطرق منزلة البحث والتمحيص ، ثم خرج من كل ذلك بأن التصوف هو العلم الموصل إلى الحقيقة ، وأنه لا طائل فى الفلسفة أو الكلام . وتكون النهضة التى نهضها الإمام الغزالى بالعلوم الإسلامية ترجع فى أصلها إلى الإمام الجوينى . إمام الحرمين .

مصنفات إمام الحرمين

أجمعت التراجم على إثبات وفرة انتاج إمام الحرمين وقد ورد ببعضها بعض أسماء هذه المصنفات وورد بفهارس المكتبات بعضها الآخر . كما ذكر الجوينى فى سياق أقواله فى بعض مصنفاته أسماء مصنفات أخرى له وقد حاولنا أن نستقصى معلومات لدى كل من يصح أن يكون له إلمام بالأمور الإسلامية . فانتهى بنا الأمر إلى أن مصنفات الإمام سبعة وعشرون مصنفاً . ذكر بروكلمن تسعة عشر . وظهر بالبحث أن اثنين منها ليسا لإمام الحرمين وإنما هما لوالده وهما :

١ – رسالة فى إثبات الاستواء والفوقية فى تنزيه البارى تعالى عن الحصر والتمثيل والفوقية .

٢ – كتاب الفروق .

وتيسيراً لتصنيف هذه الكتب سنذكرها مصنفة حسب الموضوعات . والموضوعات التى يمكن أن توزع بينها مصنفات إمام الحرمين خمسة أصول الفقه وأصول الدين والفقه والخلاف والجدل ومصنفات أخرى .

أولا – مصنفات فى أصول الفقه :

١ – البرهان فى أصول الفقه .
٢ – المجتهدين (من التلخيص فى أصول الفقه) .
٣ – الورقات .
٤ – كتاب مغيث الخلق فى اختيار الأحق .
٥ – الإرشاد فى أصول الفقه .

ثانياً – مصنفات فى أصول الدين :

٦ – الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد
٧ – رسالة فى أصول الدين .

(١) الجوينى : العقيدة النظامية ص ١٦ .
(٢) السبكى : طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٦٣ .

٨ – الشامل فى أصول الدين .
٩ – كتاب غياث الأمم فى التياث الظلم .
١٠ – شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والإنجيل من التبديل .
١١ – العقيدة النظامية .
١٢ – لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة
١٣ – مختصر الإرشاد للباقلانى (اختصره إمام الحرمين) .
١٤ – مسائل الإمام عبد الحق الصقلى وأجوبتها للإمام أبى المعالى .
١٥ – كتاب التلخيص فى الأصول .

ثالثاً – مصنفات فى الفقه :

١٦ – نهاية المطلب فى دراية المذهب .
١٧ – مناظرة فى الاجتهاد فى القبلة .
١٨ – مناظرة فى زواج البكر .
١٩ – السلسلة فى معرفة القولين والوجهين .
٢٠ – رسالة فى الفقه .
٢١ – رسالة فى التقليد والاجتهاد .

رابعاً – مصنفات فى الخلاف :

٢٢ – الدرة المضية فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية .
٢٣ – غنية المسترشدين فى الخلاف .

خامساً – مصنفات فى الجدل :

٢٤ – الكافية فى الجدل .

سادساً – مصنفات فى مواد أخرى :

٢٥ – قصيدة من نظم إمام الحرمين وهى وصية لولده
٢٦ – كتاب النفس .
٢٧ – ديوان الخطب .

وأغلب هذه المصنفات ما زال فى صورته الخطية وبعضها نشر بدون تحقيق، مثل كتاب الورقات . أما كتاب العقيدة النظامية فقد اهتم بنشره الشيخ محمد زاهد الكوثرى ١٩٤٨ والمناظرتان « مناظرة فى الاجتهاد فى القبلة » و « مناظرة فى زواج البكر » نشرتا فى كتاب طبقات الشافعية الكبرى للسبكى وكتاب « الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » الذى سنعرف به فى هذا الفصل ، وقد نشره الدكتور محمد يوسف موسى عام ١٩٥٠ ومن قبله المستشرق لوسيانى مع ترجمة فرنسية عام ١٩٣٠ ، وأخيراً كتاب « الشامل فى أصول الدين » الذى نشره المستشرق الألمانى كلوبفر عام ١٩٦٠ - ١٩٦١ .

وقد اهتم الأب قنواتى والأب لويس جارديه بإمام الحرمين ومصنفاته فى كتابهما « مدخل إلى علم الكلام » باريس سنة ١٩٤٨[١]. هذه فكرة سريعة عن مصنفات الإمام وقد عرضناها مصنفة تصنيفاً بحسب الموضوعات أما تصنيفها الزمنى فهو متعذر إلى حد ما لخلو جميع مصنفات الإمام من تاريخ تصنيفها ما عدا مصنف واحد هو « مسائل عبد الحق الصقلى وأجوبتها لإمام الحرمين » الذى صنف عام ٤٥٠ هـ إلا أنه يمكن تحديد تاريخ تقريبى لبعضها وقد وردت هذه المحاولة فى بحث عن الجوينى عنوانه « الجوينى ومذهبه فى حدوث العالم »

كتاب الإرشاد

كتاب « الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » عنوان لهذا المصنف الذى نحن بصدد التعريف به وذلك بعرض موجز له ، وتحليل مع بيان لأثره ، ولما اختص به مصنفه الإمام الجوينى « إمام الحرمين » من أسلوب فى العرض والتفكير .

وعنوان هذا المصنف يتفق مع موضوعه الذى اتخذه الإمام له، فهو يتضمن الأدلة والبراهين العقلية القاطعة فى أصول الاعتقاد ، تلك البراهين التى تدحض

(١) L. Gardet et Anawati : Introduction à la théologie musulmane, Paris 1948.

اراء خصوم المذهب وتثبت بقوة أصول فرقة الأشاعرة الذين كانوا يمثلون فى ذلك الحين آراء أهل السنة . فغاية هذا المصنف بيان حقيقة المذهب السنى فى العقيدة فجاء الكلام فيه إرشاداً إلى الحق ودحضاً للباطل بحيث ثبتت الأصول الكلامية للأشاعرة فى صورة واضحة متميزة قائمة على استبعاد الأقوال المشوشة وتحديد مصطلحات أهل هذه الفرقة وأصولهم فى اتساق وترابط يمنع هجوم المناوئين للمذهب .

ويشير الإمام فى مقدمته لهذا المصنف إلى أنه كتبه لأنه تبين أن « المعتقدات عرية عن قواطع البرهان » إذ أن الكتب الموجودة لم تكن تسد حاجة أهل هذا الزمان ، والإمام بهذا لا يقلل من قيمة مصنفات السابقين عليه وإنما يبين أن أهل كل عصر لهم مطالب عقلية تخصهم وذلك لاختلاف التيارات الفكرية السائدة فى كل عصر عن العصر السابق له .

وأبواب الكتاب كما وردت فى النسخة التى نشرها الدكتور محمد يوسف موسى تسعة وعشرون . البابان الأولان فى « النظر الصحيح » و « حقيقة العلم » والباب الثالث فى « حدوث العالم » ثم رتب الإمام على إثبات الحدوث إثبات وجود صانع لهذا العالم ثم تكلم فى الله وصفاته ويعتبر الإمام فى هذا المصنف[1] أن الحديث فى الصفات ينقسم إلى أصول ثلاثة ، الأصل الأول فيما يجب لله من الصفات ، والثانى فيما يستحيل عليه ، والثالث فيما يجوز من أحكام . ويرى الإمام أنه بانتهاء البحث فى هذه الأصول الثلاثة ينتهى القول فى العقائد إذ يقول

(١) يلاحظ أن للإمام مصنفات كلامية أخرى كما سبق أن أشرت إلى ذلك فى عرضنا لمصنفاته ، ومن أهم هذه المصنفات الكلامية « كتاب الشامل فى أصول الدين » وهو موسوعة فى أصول المذهب الأشعرى وكتابه العقيدة النظامية وهو المقدمة الكلامية للمصنف لإمام الحرمين عنوانه « النظامية فى الأركان الإسلامية » وله أيضاً رسالة عنوانها « لمع فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » تتضمن عقيدة أهل السنة التى عرضها الإمام مدعمة بالأدلة العقلية فى إيجاز واقتضاب لم يمسا الغاية التى من أجلها صنف هذا المصنف .

« وينصرم بذكر هذه الأصول قواعد العقائد إن شاء الله »[1] .

وهذه الأبواب هى :

« باب القول فيما يجب لله تعالى من الصفات » . « باب العلم بالوحدانية » ، « باب إثبات العلم بالصفات المعنوية » . « باب القول فى إثبات العلم بالصفات » ، « باب إثبات جواز الرؤيا على الله تعالى » ، « باب القول فى خلق الأعمال » ، « باب القول فى الاستطاعة وحكمها » « باب القول فى التعديل والتحوير » ، « باب القول فى الصلاح والأصلح » ، « باب القول فى إثبات النبوات » « باب أحكام الأنبياء عامة » ، « باب القول فى السمعيات » ، « باب الآجال » ، « باب الرزق » ، « باب فى الأسعار » ، « باب فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » ، « باب الإعادة » ، « باب جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع » ، « باب فى الثواب والعقاب واحباط الأعمال والرد على المعتزلة والخوارج والمرجئة فى الوعد والوعيد » ، « باب فى الأسماء والأحكام » ، « باب التوبة » ، « باب فى تفاصيل الأخبار » ، « باب فى إثبات النص وثبوت الاختيار » « باب فى الاختيار وصفته وذكر ما تنعقد الإمامة به » .

ونلاحظ على ترتيب هذه الأبواب واختيار موضوعاتها أن الإمام الجوينى عالج أهم مسائل علم الكلام التى اشتد حولها الخلاف بين المتكلمين ، لا سيما بعد ظهور المذهب الأشعرى . كما نلاحظ أنه افتتح الكتاب بالبحث فى أحكام النظر ، وحقيقة العلم على عادة العلماء فى ذلك الحين ، ثم إن أبواب الكتاب بعد باب « القول فى إثبات العلم بالصانع » لا تنقسم إلى هذه الأقسام الثلاثة أو الأصول التى أشرنا إليها ، إذ نجد الأقوال فيما يستحيل على الله تعالى من الصفات تدخل ضمن القول فى الصفات النفسية ، إذ الصفات الواجبة

(١) الإرشاد صفحة ٢٩ .

تنقسم لديه إلى نفسية ومعنوية،على نحو ما سنبين ذلك بعد قليل؛ كما أنه قد رتب على الكلام فى الصفات الكلام فى الرسالة ، والنبوة ، والمعجزة ، والميعاد ، وأحوال الناس فى الحياة الأخرى وفى هذه الحياة الدنيا كما تكلم فى الإمامة .

ويحتوى بعض هذه الأبواب على عدة فصول أو مسائل بينما يحتوى البعض الآخر على فصل واحد . فاذا حاولنا الآن أن نعرض لآرائه فى هذا المصنف فإننا نبدأ أولا بأقواله فى العلم :

١ – إن أقوال الإمام فى العلم مقتضبة إلى حد بعيد فى هذا المصنف ، إذ يكتفى بإثبات أن النظر واجب بالشرع ، وهذا يبين أنه ليس ممن يشكون فى إمكان قيام المعرفة أو تحقق العلم بالنظر ؛ لأن النظر فى رأيه يفضى إلى العلم إذا كان صحيحاً ويحرص الإمام على إثبات أن النظر لا يولد العلم ولا يوجبه كما توجب العلة معلولها وهو ، بهذه الأقوال ، يشير إلى أن النظر مجرد وسيلة يشق بها الناظر الطريق إلى العلم ، الذى نتبين من أقوال الإمام بعد قليل أنه موجود فى النفس لأنه يقول : إن « العقل علوم ضرورية » بمعنى أن كل ما يحدث فى العقل من معرفة فهو موجود فيه بالفطرة ، لأن الضرورى لدى الإمام وأهل الحق أى الأشاعرة هو ما ليس فى مقدور الفرد . اذاً فهو موجود أى ذلك الضرورى فى الفرد بالخلقة أو بالفطرة . فقوله « العقل علوم ضرورية عبارة تخفى وراءها مذهباً فى المعرفة ، لم يفصل فيه الإمام القول فى مصنفه هذا ، يعنى به أن ما يصل إليه الفرد من علم فهو موجود أصلا فى النفس وأن الفرد يسعى إليه بإزاحة الحجب التى تحجبه وذلك يتم عن طريق النظر .

ثم يعرض الإمام للأدلة،ويقسمها إلى دليل سمعى « وهو الذى يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه » ودليل عقلى وهو « ما دل بصفة لازمة هو فى نفسه عليها ، ولا يتقرر فى العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله » . ويتبين من تعريفه للدليل العقلى أنه يعتمد فيه على معنى الوضوح والتميز الذى يتحقق بالنفس وينتهى بهــا إلى التصديق . ثم يعرف الإمام العلم « بأنه معرفة المعلوم على ما هو به » . ودليله على الوقوع على الحقيقة هو الشعور بقوة الدليل نفسه الذى لا يتقرر فى العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله » ، ثم يشير إلى أن لفظ « علم » قد يدل على « علم قديم » والعلم القديم صفة البارى تعالى ، وقد يدل على « العلم الحادث» وهو العلم الحاصل فى الإنسان .

ويقسم الإمام العلم الحادث فى هذا الفصل كما أشرنا إلى ضرورى ، وبديهى ، وكسبى ، ويعرفنا بكل من هذه الأقسام؛فالضرورى هو العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة،والبديهى كالضرورى غير أنه لا يقترن بضرر أو حاجة ، والعلم الضرورى لا يمكن أن يتشكك فيه المرء،والضروريات لديه إما من المدركات الحسية أو النفسية كعلم المرء بنفسه أو العقلية كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات ، أى أن المعرفة الضرورية العقلية هى ما تسمى لديه بالبديهيات،ومعنى هذا أن منافذ المعرفة لديه أو مصادرها ثلاث : الحس، والنفس ، والعقل . ثم يتحدث الإمام عن العلم الكسبى وهو « العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة » وهو الذى يتم بالنظر ويرى الإمام أنه من الجائز أن يحصل العلم الكسبى دون نظر ،وهذا ما يقدر عليه بعض الأفراد من ذوى العقول الحادة ، وأخيراً يتعرض الإمام لقوله « العقل علوم ضرورية » فيرى أن من الدلائل على أن العقل من العلوم الضرورية استحالة الاتصاف به أى بالعقل مع تقدير الخلو عن جميع العلوم،وقد سبق لنا أن بينا ما تخفيه هذه العبارة ورائها من مذهب فى المعرفة والإمام يرى ضرورة القول بأن « العقل علوم ضرورية » لتحقيق أمر التكليف الذى بدون تحقق العلوم الضرورية فى العقل لا يمكن تفهمه وقبوله . هذا هو القدر الذى يثبته الإمام فى هذا المصنف عن النظر والعلم . وهو قدر

ضئيل يكفى لبيان قيمة النظر وقيمة العلم الحاصل بالنظر لقبول ما ينتهى إليه البحث فى الأمور العقيدية[1].

---

(١) والحقيقة أن إمام الحرمين قد بسط القول فى العلم فى مصنفاته الأخرى وبالذات فى مصنف له هو كتاب البرهان بحيث يمكننا أن نقيم له مذهباً فى المعرفة ،والإمام يصرح بأنه لا يتعرض فى مصنفاته الكلامية إلا بقدر من العلم يحتاج إليه فى الأصول (الجوينى البرهان لوحة ١١) ويثبت الجوينى مصادر ثلاثة للمعرفة العقل والحواس والنفس ويبين أن لإثبات هذه المصادر الثلاثة أهمية كبرى فى مسائل الكلام لأنه يترتب عليها أن الباحث فى الحدوث مثلا يمكن أن يبدأ كلامه فيه بتبين الجواز فى الموجودات مقيماً مذهبه على أساس عقلى محض وذلك بتبين الجواز بفرض جسم ساكن أولا ثم تحرك إلى آخره على نحو ما فعل إمام الحرمين فى إثباته للأعراض فى كتاب الإرشاد والشامل ولمع الأدلة . وهى الكتب التى عالج فيها الإمام المسائل الكلامية على طريقة أهل الحق وتمكن من تبين الجواز فيما يحدث فى داخلية نفسه من تغيرات أو فيما يحدث من تغييرات فى الموجودات الخارجية على نحو ما فعل ذلك فى مصنفه العقيدة النظامية حيث أثبت الجواز معتمداً على ما تمده به الحواس فقد أثبت الإمام درجات للمعرفة فقال بعلوم ضرورية يتبينها المرء بسرعة وسهولة ويسر والعلوم الضرورية غير مقدورة للإنسان أى أنها توجد فيها بالفطرة كالبديهيات والإدراكات الحسية وعلم المرء بنفسه وقال أيضاً بعلوم كسبية يحتاج العقل لكى يفهمها ويدركها إلى وقت وهى تحدث بالنظر وهى مقدورة للإنسان وبعض العلوم الكسبية يحدث فى لا زمن وذلك بحسب حدة القرائح والنظر لديه عبارة عن تنقل بين العلوم التى سبق أن حصلت بمعنى أن الباحث يحاول أن يهتدى إلى حقيقة جديدة تعتمد على ما سبق أن اهتدى إليه بداهة ،وهذه المحاولة تقوم على ربط فرض جديد ببديهة راسبة فى العقل ويبقى العقل بين نفى وإثبات إلى أن تتكشف له الحقيقة ويرتاح إلى فرض معين وبعبارة أخرى يشعر « بالارتياح والثلج والثقة » (البرهان لوحة ١٤) والعقل أثناء تفكيره لا يتخذ مسلكاً معيناً كالقياس الذى يرفضه الجوينى حيث يقول « فليس فى العقل قياس وبناء الغائب على الشاهد والجمع بالعلة والاستدلال بالمتفق على المختلف » (البرهان لوحة ١٧ ، ٢٠) والإمام لا يقبل من الأدلة إلا النفى والإثبات ويلاحظ أن هذه الأدلة التى يرفضها بالنسبة لعملية الذهن فى اكتسابه المعرفة العقلية المحضة يقبلها عندما يتناول الذهن موضوع العقائد الذى لا يعتمد على العقليات وحسب وإنما يعتمد على السمع والعقل سوياً فالإمام يميز مواضيع مختلفة للمعرفة كما يتبين أن الخبرة الطويلة لها أثرها فى سرعة اكتساب معرفة صحيحة (البرهان لوحة ١٦) ويسترسل الإمام فى كيفية اكتساب المعرفة السمعية فيحدثنا عن المرشد وعن المعجزة ونتبين أن ثقة الإمام بالعقل تقل عند ما يدخل فى الواجبات . فالواجبات تأتى عن طريق الشرع لأن العقل الإنسانى كثيراً ما يغفل عن الحقائق .

٢ – أما عن قوله فى إثبات حدوث العالم فهو يعالج هذه المسألة على أسس مأخوذة من أقوال أهل الحق فيبدأ أولا بذكر مصطلحاتهم فيقول : « اعلموا أرشدكم الله أن الموحدين تواطئوا على عبارات فى أغراضهم ابتغاء منهم لجميع المعانى الكثيرة فى العبارات الوجيزة » وهذه العبارة تثبت ما سبق أن قررناه بالنسبة للإمام من أنه يرى أن المنهج المطبق فى العلوم الدينية هو المنهج الاستنباطى الذى يسمح لكل متكلم باتخاذ نسق مخالف لنسق غيره فى إثبات حقيقة من الحقائق السمعية ، علماً بأنه لا بد له ألا يخرج عن منطوق الشرع وعن الأسس التى وضعها لنفسه فى صورة هذه المصطلحات الأولى وقد أثبت الإمام تعريفاً للعالم « وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته » . ثم قسم الموجود (وهو يعنى هنا الموجود الحادث لأن الموجود لديه ينقسم إلى ما ليس له أول ومفتتح وهو القديم ، وما له أول ومفتتح وهو الحادث)[1]إلى جوهر وعرض ، ونتبين أن هذه القسمة للموجود العينى قسمة ذهنية لأن من الأصول التى يثبتها الإمام بعد ذلك ما يقرر « استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض » وهذه الاستحالة استحالة عقلية فالموجود الحادث غير مشطور فى الواقع[2]. وبعد أن قسم الموجود إلى جوهر وعرض ، عرف الجوهر بأنه هو « المتحيز » والعرض بأنه هو « المعنى القائم

---

(١) هذا التقسيم ذكره فى كتاب الشامل ل ٣ أو ص ٤٦ من النسخة المطبوعة : تحقيق كلوبفر .

(٢) أن إثبات وجود الموجود الحادث وجوداً عينياً متحققاً ككتلة فى الواقع الخارجى يمثل مسألة كبيرة من مسائل علم الكلام هى مسألة « الشىء » التى لم يشر إليها الإمام فى هذا المصنف وإنما أفاض فيها فى مصنفه « الشامل » والأشعرية على العموم يثبتون أن الشىء موجود « فكل شىء موجود وكل موجود شىء » وهذا التعريف يفرقهم عن المعتزلة الذين عرفوا « الشىء » بأنه المعلوم . وقد أبعدهم هذا التعريف فى نظر الأشعرية عن إثبات قدرة الله على الخلق ، لأن المعلوم قد يكون معدوماً وقدرة الخالق على الخلق يجب أن تكون مرئية ثابتة وتكون الأشياء لها وجود متعين متحدد ثابت فى الواقع الخارجى فمسألة الشىء تتعلق كما تبينا بمسألة إثبات قدرة الخالق على الخلق . وهى من أهم مسائل الأصول .

بالجوهر » . وخصص بعض الأعراض وهى الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ومسماها (بالأكوان) ثم يقرر أصولا لإثبات حدوث الأعراض . أما الأصل الأول فهو إثبات الأعراض والثانى إثبات حدوثها والثالث إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض ، والرابع إثبات استحالة حوادث لا أول لها . وباثبات هذه الأصول يثبت الجوينى أن الجواهر لا تسبق الأعراض ثم ينتهى إلى النتيجة التى يرمى إليها وهى أن ما لا يسبق الحادث حادث . فالجواهر إذن حادثة كالأعراض . فإذا كان شطرا الموجود حادثين كان الموجود حادثاً . ويثبت الجوينى فى هذا المصنف أنه لا يجوز الوجود من مادة قديمة هى الهيولى كما قال الملاحدة ، يقصد الفلاسفة ، وإنما الوجود يكون من العدم أى العدم المحض الذى لا يمثل أى وجود وهذه فكرة هامة لدى الأشاعرة أكثروا فيها القول ولو أن الإمام لم يفصل فيها القول فى هذا المصنف[1].

٣ ــ يثبت الإمام بعد ذلك أن كل حادث يحتاج إلى محدث وخصوصاً وأن هذا الحادث مفتتح الوجود ، أى أنه وجد من العدم وهذا المحدث أو المخصص لا يوجب الحدوث على سبيل إيجاد العلة لمعلولها ، ولا هو بطبيعة توجب آثارها إذا ارتفعت الموانع ، وإنما هو فاعل مختار . ويتحدث الإمام فى فصول متتالية عن صفات الله وتنقسم الصفات لديه كما ذكرنا إلى ما يجب لله ، وما يستحيل عليه ، وما يجوز له ، ويتعرض الإمام أثناء قوله فى الصفات النفسية إلى مايستحيل على الله إذ الصفات الواجبة لديه تنقسم إلى صفات نفسيه وهى « كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس » ومعنوية ، وهى : الأحكام الثابتة للموصوف بها معللة لعلل قائمة للموصوف » . ويعطى الإمام أمثلة من أقواله فى الجوهر ليفسر ذلك فيقول « فالحيز مثلا صفة نفسية للجوهر ، وكون العالم عالماً معلل بالعلم » . والصفات النفسية الواجبة هى : وجود الله وقدمه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وأنه واحد لا ينقسم .

٤ ــ أما ما يستحيل على ذاته تعالى من الصفات فهى أن الله ليس جسما ، ولا يقبل الأعراض ، ويستحيل كونه عرضاً أى « يستحيل عليه كل ما يدل على حدثه ويندرج تحت ذلك استحالة تحيزه ، وقبوله للحوادث ، وافتقاره إلى محل يحله » . ودليل الإمام على ذلك قوله الذى أثبت به حدوث العالم حين قال : إن كل مختص بجهة متحيز ، وكل ما يشغل الحيز قابل للاعراض من اجتماع وافتراق وغيرهما ، ولا يمكن أن يخلو عنها ويكون بالتالى حادثاً والله سبحانه وتعالى يتعالى على الاختصاص بالجهات والاتصاف بمحازاة الأجسام بحيث لا يمكن تصوره محدوداً بالجهات ذا مقدار كالأجساد .

٥ ــ وأما الصفات المعنوية الواجبة فهى أنه تعالى حى ، مريد ، على الحقيقة ، عالم بعلم قديم ، قادر بقدرة قديمة ، حى بحياة قديمة ، سميع بصير متفهم . فصفاته إذن كلها قديمة أزلية . وقد تعرض فى أثناء ذلك لكلام النفس كما أثبت أن الله لا يصح أن يوصف بأنه ذائق شام ، ولا يصح أن يوصف بأضداد صفات الحى : أى أضداد السمع والبصر والكلام .

٦ ــ ويثبت بعد ذلك أن كلام الله مكتوب فى المصاحف ، محفوظ فى الصدور ، وليس حالا فى مصحف ولا قائماً بقلب وهو مسموع من المسلمين ويسترشد على ذلك بقوله تعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » (٩ ، ٦) ثم أن ذات كلام الله لم تنتقل إلى النبى ، وإنما كلام الله منزل على الأنبياء بواسطة جبريل صلوات الله عليه الذى أدرك كلام الله وهو فى مقامه فوق سبع سموات ثم نزل إلى الأرض ، فأفهم الرسول ما فهمه دون نقل لذات الكلام وكلام الله واحد . وهو العالم بجميع

(١) فصل الجوينى فى هذه المسألة فى كتابه الشامل فى أصول الدين .

المعلومات . بعلم واحد . والقادر على جميع المقدورات بقدرة واحدة .

٧ - ثم يعرض الإمام مسألة أسماء الله ويقرر أنه يعتمد في إثباته لأسماء الله على ما ورد في الشرع وقد قسم الأسماء إلى ما يدل على الذات . وهي الصفات القديمة . وما يدل على الأفعال .

٨ - وعند ما تعرض لفكرة الوحدانية افترض وجود إلهين اثنين ثم بين كيف تتعارض إرادتهما وبالتالي يستحيل وجودهما سوياً وهذا ينتهي إلى وجوب إثبات أحدهما دون الآخر .

٩ - كما أنه يتعرض لتفسير قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » فيقول إن الأستواء بمعنى القهر والغلبة والعلو . إذ أن الرب سبحانه وتعالى يتقدس عن قبول الحوادث وذكر الإمام أن الذين يزعمون أن الحوادث تطرأ على ذات البارى تعالى يخرجون على إجماع أمة محمد . وهم طائفة من الكرامية . كما أن بعض الحشوية يرون أن الله متحيز مختص بجهة فوق كما أن بعضهم يطلق على الله لفظ جسم والجسم هو المؤلف والله يتعالى على ذلك وهو لا يقبل الأعراض كما أنه يرد على بعض النصارى ويثبت أن الله ليس بجوهر .

١٠ - أما فيما يجوز من الصفات فالإمام يثبت أولا رأى أهل الحق في أن المدرك الذى يدرك بالحواس فبعض المناوئين للمذهب يثبتون الأعراض ويرفضون أن يكون المدرك شاهداً معلوماً منه ، أى أنهم يرفضون المعرفة الآتية عن طريق الحواس وهم بذلك يتناقضون مع أنفسهم فلا بد إذن من أن يقبل الموجود الذى عرف عن طريق الحس فكل موجود على العموم يجوز أن يرى . ومن هذه الحقيقة ينتقل الإمام إلى حقيقة أخرى وهى أن الله موجود . إذاً فرؤية الله جائزة . ومعنى هذا أن أهل الحق ومنهم إمام الحرمين يثبتون جواز رؤية الله . غير أن هذه الرؤية ستكون فى الجنان وعداً من الله صدقاً . ومن الآيات التى أوردها ، لإثبات ذلك قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (٧٥ : ٢٢ ، ٢٣) والمقصود بهذه الآية رؤية البصر وقد فسر الإمام الآية الكريمة « لا تدركه الأبصار » من الآية (٦ : ١٠٣) فقال إن الإدراك غير الأبصار فالإدراك يقوم على الإحاطة والرب سبحانه وتعالى منزه عن التحديد والنهاية ومن الأدلة السمعية الأخرى قوله تعالى لموسى عليه السلام « لن ترانى » (٧ : ١٤٣) فهذه الآية ظاهرها نفى الرؤيا ولكنها لا تعنى النفى إلى الأبد وإنما تمثلت فى ظرف معين ، وقائلها موسى عليه السلام يعتقد جواز الرؤية ولا يجوز أن يعتقد من اصطفاه الله تعالى لرسالته ما لا يجوز على الله . ثم لا يجوز على الأنبياء الريب فى أمر يتعلق بالغيب فالرؤية اذاً جائزة وهى فى الجنان كما ذكرنا .

١١ - ثم يتعرض الإمام إلى القول فى خلق الأعمال فيثبت أن لا خالق سوى الله تعالى وأن العبد ليس مخترعاً وإنما هو قادر بقدرة حادثة وهذه القدرة الحادثة لا تبقى ومقدورها واحد . وما يقدر عليه العبد فهو مقدور لله من قبله ؛ إذ يستحيل على العبد أن ينفرد بمقدور دون الرب تعالى ، فإذا فرضنا أثراً للقدرة الحادثة . وحكمنا بثبوته للعبد ، فالإمام يرى أن فى هذا خروج عن اعتقاد كون الرب قادراً على كل شىء مقدور . فالقدرة الحادثة اذاً لا تؤثر فى مقدورها أصلا ، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر فى متعلقها . « وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر فى متعلقها » . فالحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى : خيرها وضرها ، فالله سبحانه وتعالى خالق لجميع الحوادث وهذا يعنى أنه مريد لما خلق قاصداً إلى إيجاد ما أوجد ولا يصح القول بأن إرادة الله قاصرة بمعنى أنه عاجز عن فعل ما يريد فعله ، أو أن هناك ما يقع دون أن يريده على نحو ما قال المعتزلة ، بل الله قادر على ما لا يقع من الحوادث أيضاً .

١٢ - والإمام يرى أنه يجب اعتبار أنه لا يجوز

فى حكم الله اجبار الأفراد على الطاعات ، فهو لا يريد منهم الإيمان اضطراراً وإنما يريده منهم اختياراً وذلك لإعطائهم فرصة الاجتهاد والأخذ والرد وتأدية ما يرضيه سبحانه وتعالى هذه هى إرادة الله والحاصل ما أراده الله وبذلك تصدق العبارة التى لا يجحدها مسلم « ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن » وقد ذكر الإمام آيات عدة فى هذا المعنى بعضها مثل قوله تعالى « لو شاء الله لجمعهم على الهدى » وقوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً » (٦ : ١٢٥) وقد تحدث الإمام فى الهدى والضلال والختم والطبع وفرق بينها كما رد على الذين احتجوا بالآية الكريمة « ولا يرضى لعباده الكفر » (٣٩ - ٧) بأن الله سبحانه وتعالى أراد بالعباد المؤمنين بطاعته المخلصين لعبادته وأن الله سبحانه وتعالى حين قال فى الآية الكريمة « لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا إلى قوله حتى ذاقوا بأسنا » (٦ : ١٤٨) إنما كان يرد على ما قاله الكفار المستهزئون .

١٣ — فاذا كان الأمر كذلك فالله اذاً سبحانه وتعالى متفرد بالخلق . وكل حادث فالله محدثه والآيات على ذلك متعددة فالله تعالى يتمدح فى أكثر من آية بالقدرة على الخلق والإمام لا يعتمد على الأدلة السمعية وحسب وإنما يعطينا أدلة عقلية أيضاً فيقول إن الأفعال دالة على علم فاعلها والعباد فى أغلب الأحيان لا يعلمون ما هم فاعلون ، أو يكونون غافلين عن الدوافع والمسببات التى تدفعهم إلى فعل بعض الأفعال . فلو كانوا خالقين لها لأحاطوا بجميع صفات أفعالهم ويرى الإمام أن العبد غير مجبر كما ذكرنا على أفعاله بل هو قادر عليها مكتسب لها فالاكتساب هو القدرة على الفعل .

١٤ — ويرى الإمام أنه لا يجب على الله شىء لأن الله يتعالى عن النقص وما أنعم به الله فهو فضل منه . والعقول لا توجب شيئاً إذ أن أحكام التكليف متلقاه من الشرع ،والعبد عليه أن يفعل ما يوجبه الله عليه ، كما أن العقل لا يدل على حسن أو قبح فى حكم التكليف وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من الشرع فالمعنى بالحسن فى الشرع ما ورد به الثناء على فاعله والقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله ، فالتحسين والتقبيح لا يكونا عقليين كما زعم المعتزلة .

١٥ — وقد تعرض الإمام أيضاً للآلام وأحكامها وذكر أن الآلام واللذات لا تقع مقدورة لغير الله تعالى كما أنه تعرض لمسألة الصلاح والأصلح ويضرب لنا مثالا أثناء ردوده على المعتزلة وغيرهم من الخصوم فيقول « إذا علم الأب الشفيق أن ولده لو أمده بالأموال لطغى وآثر الفساد وتنكب الرشاد ولو قتر عليه لصلح فلو أراد استصلاح ولده فالتقتير إذن أصلح له من السعة .

١٦ — والله تلطف بعباده واللطف لدى أهل الحق ولدى الإمام « خلق قدرة على الطاعة وذلك مقدور لله تعالى أبداً » .

١٧ — أما عن الرسالة والنبوة والمعجزة ، فالإمام يقسم الكلام فى النبوءات إلى خمسة أقسام كما يقول الأول اثبات جواز النبوءات والثانى فى المعجزات وشرائطها والثالث فى إيضاح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول والرابع فى تخصيص النبوة نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم والخامس فى أحكام الأنبياء عامة أما فيما يتعلق باثبات جواز النبوءات أو إرسال الرسل فيرى الإمام أن إرسال الرسل ليس من المستحيلات التى يمتنع وقوعها إذ ليس فى أن يأمر الله عبداً بأن يشرع الأحكام بما فيه استحالة عقلياً أو يمتنع من جهة التحسين والتقبيح ويرد على من يقول بإنكار النبوة بأنه لو جاءت الرسل بما يدرك عقلا لم يكن فى إرسالهم فائدة ،وكان فى العقل والتعقل غنى عنهم ثم إن جاءت الرسل بما لا يدرك عقلا فما يخالف العقل لا يمكن أن يقبل فالنبوة إذن مقبوله عقلا وإرسال الرسل ليس فيه استحالة أو خروج على الحقيقة فيجوز إذن إرسالهم .

١٨ – ويثبت صدق مدعى النبوة بالمعجزات . وهى أفعال خارقة للعادة ولكنها من قبيل مقدورات البشر إلا أنه يعجز عن الإتيان بها الفرد العادى الذى يجد نفسه مضطراً إلى التصديق ، بها فلو كانت عامة معتادة لما سميت معجزة ، وشرح الجوينى ذلك فقال : لو جاء رسول من قبل ملك وطلب من الرعية أن تصدق أنه رسول الملك ،وقدم لهم دليلا فقال إنه سيطلب من الملك أن يغير عادته ويقوم مثلا إذا ستدعاء الرسول إلى ذلك . فاذا فعل الملك ما قال به الرسول فمعنى هذا أنه يرغب فى أن يصدقه الناس أن هذا الرجل رسول من قبله .ويرى الإمام أن امتناع الكذب على الله شرط فى قبول المعجزة .

١٩ – وقد تعرض الإمام فى سياق حديثه عن النبوءات والمعجزة للكرامات التى أثبتها الأولياء وأثبت أن الكرامة والمعجزة لا يختلفان إلا فى أن المعجزة تحدث على أساس من دعوة الله لنبيه ،فإن أصحاب الكهف وما جرى لهم من الآيات لا سبيل إلى رفضه وغير ذلك من الأمثلة ما وقع لمريم عليها السلام وأم موسى فالكرامات كالنبوءات جائزة الوقوع عقلا وسمعاً كما أنه يتعرض للسحر ويثبت أن الفقهاء قد اتفقوا على إثبات السحر إلا أن السحر لا يظهر إلا على يد من هو فاسق .

٢٠ – يتعرض الإمام بعد ذلك لنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيتعرض أولا للذين ينكرون نبوته وهم فى رأيه طائفتان تمسكت الأولى بمنع النسل وتمسكت الثانية بالمارأة ؛ كما أثبت أن هناك طائفة من اليهود قبلت نبوة محمد ولكنها قصرت رسالته على العرب ، والإمام يثبت النسخ ويرى أنه « الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت . فخطاب آخر على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ » ودليل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم المعجزات ،ومن آياته القرآن ووجه الإعجاز فى القرآن ما اختص به من الجزالة والنظم الخارج عن جميع أساليب كلام العرب ،ويرى الإمام أن من وجوه إعجاز القرآن أيضاً احتوائه على قصص الأولين والنبى كان أمياً ولم يدرس تاريخ الأولين ومن وجه إعجاز القرآن أيضاً اشتماله على نبوءات متعلقة بالمستقبل صدقت كلها ولم تختلف واحدة .

٢١ – ويذكر الإمام بعد ذلك ما قام به النبى من معجزات سوى القرآن كانفلاق القمر وتسبيح الحصى وانطاق العجماء ، ونبع المياه من بين الأصابع ونحوها ثم يقول إن ما جوزه العقل ووجب به الشرع وجب القضاء بثبوته مثال ذلك عذاب القبر وسؤال منكر ونكير .

٢٢ – ثم يتعرض الإمام لأحكام الأنبياء عامة فيقول : إن النبوءة ترجع إلى قول الله تعالى لمن يصطفيه «أنت رسولى» فهى لا ترجع إلى جسم النبى أو إلى علمه مثلا ، ويرى الإمام أن الأنبياء معصومون من الفواحش وذلك بالإجماع والعقل لا يشهد على ذلك ولا يثبته .

٢٣ – ثم يتعرض الإمام للآجال ويثبت أن أجل كل شىء وقته وكذلك يذكر أن الرزق هو كل ما انتفع به منتفع والرزق ينقسم إلى المحظور والمباح ثم الأسعار وهى « إثبات أقدار إبدال الأشياء » ويرى أن الأسعار تجرى وتقع بارادة الله .

٢٤ – كما تعرض لمسألة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وأثبت أنهما واجبان بالاجماع ويرى الإمام أن هذه المسألة جديرة بأن يبحث فيها الفقهاء ولكنه مع ذلك لا يمتنع عن إثبات رأى فيها .

٢٥ – كما جوز الإعادة وهو يعتمد على نص من الكتاب فى ذلك فيقول قال الله تعالى : « قل من يحى العظام وهى رميم ، قل يحيها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » (٣٦ : ٧٨ ، ٧٩) ثم أن العقل يجوز الإعادة على أساس أن الأشياء قد سبق لها أن وجدت مرة ، فما وجد مرة فإعادة وقوعه جائزة ثم إن أن الحشر والنشر والحساب والثواب والعقاب كل هذه تشهد بجواز الإعادة وهى شواهد من السمعيات . ومن

أحكام الآخرة عذاب القبر ومسألة منكر ونكير ، فأهل الحق يثبتون ذلك ، ويرون أنه جائز الوقوع بالعقل كما أن هناك شواهد من الكتاب الكريم تشهد بهذا الجواز مثل الآية الكريمة عن فرعون وآله : « وحاق بآل فرعون سوء العذاب ، النار يعرضون عليها غدواً وعشياً من الآية (٤٠ : ٤٦) كما أن قوله تعالى : « ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد عذاب » دليل على وجود عذاب الآخرة .

والروح لدى الإمام أجسام لطيفة مشابهة للأجسام المحسوسة وهو يعتبر أن الحياة عرض تحيا به الجواهر ، والروح يحيا بالحياة أيضاً إن قامت به الحياة .

٢٦ — والجنة والنار مخلوقتان ، والعقل يقبل هذه الحقيقة ولا يعارضها ،وقد شهدت بذلك آيات الكتاب الكريم ،وقد أنكرت بعض طوائف المعتزلة خلق الجنة والنار على أساس أنه لا فائدة فى خلقهما قبل يوم الثواب والعقاب ، وقد رد عليهم الإمام بأن أفعال البارى تعالى لا تحمل على أغراض وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

٢٧ — ثم إن العقول لا ترى استحالة فى أن يكون هناك صراط وميزان وكتب يحاسب عليها الأفراد .

والثواب والعقاب لدى الإمام وأهل الحق فضل من الله تعالى . والذنوب متفاوتة على رتبها ،وهو يرى مع أهل الحق أن الشفاعة حق والإيمان لديه هو التصديق بالله تعالى والتوبة هى الرجوع عن الزلات ويثبت أن التوبة واجبة على المسلم باجماع المسلمين .

٢٨ — أما قوله فى الإمامة فيثبت فيه أولا أن أئمة الأشعرية وقد أفاضوا فى القول فى الإمامة بما فيه الكفاية وما ذكروه ، « مقنع للمستفسر وارشاد بالغ لمن يروم الغاية ودرك النهاية » . إلا أنه يثبت بعد ذلك أنه يرمى إلى ذكر القواطع فى هذه المسألة ويميز « المجتهدات عن القطعيات » ويذكر فى ذلك باباً فى الأخبار فيقول : إن الخبر هو « ما يوصف بالصدق أو الكذب » وهـــذا التعريف للخبر يميزه عن باقى أقسام الكلام : كالأمر والنهى ... الخ . ثم يذكر الإمام أقسام الخبر فيقول : إن منه ما يعلم صدقه بصفة قطعية لا تقبل الشك ومنه مايقبل كذبه بصفة قطعية أيضاً ،ومنه ما يجوز فيه تقدير الصدق أو الكذب . ثم يثبت فى وضوح أن الخبر الصدق هو ما وافق مخبره المعلوم بصفة قطعية وذلك كالمحسوسات مثلا والخبر المعلوم كذبه هو الذى خالف مخبره المعلوم ضرورة ونظراً . والصنف الثالث من الأخبار يتردد بين تثبيت مطابقته وموافقته للواقع وعدم موافقته له ثم يتحدث بعد ذلك عن الخبر المتواتر فهو « ما يعقبه علم بمخبره » وإذا تكاملت وتوافرت شرائطه وصفاته دل على المخبر عنه بصفة ضرورية لا تقبل الشك ، ويتعرض بعد ذلك الإمام لشروط التواتر فيثبت أولا أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا عنه بصفة قطعية لا تقبل الشك . ثانياً أن يصدر الخبر عن عدد من الأفراد يتوقع منه أن يمثل ما هو سائد فعلا فى حكم العرف المستمر ،والإمام على العموم لا يحدد عدداً أدنى لثبوت الخبر المتواتر ، وينتقل من الحديث عن الخبر المتواتر إلى الإمامة ويثبت أن الإمامة تصح أو تترتب على صحة الإجماع ولذلك كان للخبر المتواتر أهميته فى أمر الإمامة إذ أن الإمام لا بد أن يكون أفضل بنى عشيرته .

٢٩ — ويشير الإمام إلى مسألة هامة وهى أن النبى ما نص على إمامة أحد من بعده ، وأن الإمامة لدى المسلمين كانت اختياراً وكانت تتم بالإجماع وقد تحدث عن الخلفاء الراشدين وأثبت أن إمامة أبى بكر تمت بالاختيار فقد ثبتت باجماع الصحابة وللامامة شروط منها أن يكون الإمام من أهل الاجتهاد بحيث لا يحتاج الأفراد إلى استفتاء غيره فى أمورهم ، كما يجب أن يكون الإمام حريصاً على مصالح المسلمين ، قادراً على القيام بواجباته فى أيام السلم والحرب ومن شرائط الإمامة لدى أهل الحق أن يكون الإمام قرشياً وقد أشار

الجوينى إلى أن المرأة لا يجوز أن تقوم إمامة وإنما يجوز كونها قاضية، وهو يثبت أن من تمت له الإمامة فلا يجوز خلعه من غير أن يصدر منه أمر يجمع عليه المسلمون بأنه من الأعمال الفاسقة لأن الإمامة تسمو على كل ما هو فاسق فاجر .

هذه هى أهم الآراء التى عرضها الإمام الجوينى فى مصنفه كتاب « الارشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد » .

ونتبين مما سبق أن هذا المصنف يعالج الكثير من المسائل الكلامية . تلك المسائل التى كانت تحير عقول أهل عصر الإمام إذ أنه صرح فى مقدمته لهذا المصنف أنه وجد « العقائد عرية عن البرهان » بالرغم من وجود الكثير من الكتب التى تحوى الأقوال الساطعة والبراهين القاطعة .

وإشارة الإمام إلى ذلك فى تلك المقدمة تدل على أنّ هذا المصنف كان أول مصنفات إمام الحرمين التى صنفها لسد تلك الثغرة أو لإكمال ذلك النقص فى مصنفات التوحيد على العموم » ومصنفات أهل السنة على الخصوص .

فاذا أضفنا إلى ذلك أن الكتاب قد ظهر عند ما جلس الإمام ليدرس على رأس المدرسة النظامية بنيسابور فهذا يعنى أنه درس وشرحت مسائله وبسطت أمور التوحيد فيه أمام عدد وفير من التلاميذ يربو على الأربعمائة على نحو ما ورد فى تراجم الإمام وكان هؤلاء التلاميذ قد جاءوا إليه من جميع أرجاء البلاد ويترتب على ذلك أنهم عند ما رجعوا إلى بلادهم نقلوا معهم الردود التى وقعوا عليها على لسان الإمام فى مصنفه هذا ونشروا بذلك الأدلة والبراهين التى أثبتها لإرساء قواعد المذهب مما جعل لهذا المصنف شهرة لا تعدلها شهرة وخصوصاً وأن ظهور هذا المصنف قد اقترن بظهور سياسة نظام الملك[1] التى كانت ترمى إلى تجميع القلوب حول أمراء السلجوقيين الذين كانوا من أهل السنة مما أعطى لها فرصة الانتشار فى جو هادىء نسبياً عن جو الشطر الأول من حياة الإمام .

ثم هناك حقيقة أخرى وهى أن الأسلوب الذى عرض به الإمام أفكاره فى هذا المصنف وطريقته فى معالجة وسائل التوحيد قد ساعدت على بقاء هذه الأفكار حيـــة فى قلوب الأجيـــال اللاحقة لعصر الإمام والحقيقة أن الإمام قد انتهج منهجاً لم يسبق إليه ذلك أنه وضح المنهج الذى يسير عليه فى معالجة أمور التوحيد . فالإمام من القائلين بضرورة اتباع مذهب فى المعرفة للتحقق بالعلم .

وأهم ما يتميز به فى هذا المذهب أنه فرق بين مناهج البحث فى العلوم بحسب موضوعات المعرفة وموضوعات المعرفة لديه ثلاثة : ما يدرك بالعقل وحده ، وما يدرك بالسمع وحده ، وما يدرك بالعقل والسمع سوياً ، والأصول تدخل فى هذا اللون الأخير من المعرفة . ومنهج ما يعرف بالعقل والسمع سوياً وهو المنهج الاستنباطى .

هذا المنهج يقوم على حدود توضع وضعاً وتستنبط منها النتائج . وكل ما يتطلبه أن تتفق خطوات الباحث فيه وما قرره لنفسه فى البداية من شروط تنحصر فى التعريفات الأولى .

وهنا نذكر أن الإمام مثلا عند تناوله لمسألة الحدوث قد طبق المنهج الاستنباطى وكان له بالتالى أن يفرض ما شاء من الفروض عند شروعه فى البحث .

---

(١) قال نظام الملك عند ما وشى به الواشون لدى ملك شاه بأن الأموال التى ينفقها الوزير على المدارس تقيم جيشاً يركز رايته فى سور القسطنطينية . أجاب نظام الملك فى معرض الدفاع عن نفسه بقوله : « إنى أقمت جيشاً يسمى جيش الله إذا نامت جيوشك ليلا قامت جيوش الليل على أقدامها صفوفاً بين يدى ربها فأرسلوا دموعهم وأطلقوا ألسنتهم ، ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك ، فأنت وجيوشك فى خفارتهم تعيشون ، وبدعائهم تبيتون . وببركاتهم تمطرون وترزقون » – زكى مبارك : الأخلاق – ص ٦

ولذا نراه صاحب أكثر من مذهب فى إثبات الحدوث فسار تارة على أصول أهل الحق ففرض فروضهم وهى ما يسمونه بالمصطلحات وبنى معهم نسقاً أو مذهباً فى إثبات الحدوث يختلف عن النسق أو المذهب الذى بناه لنفسه والذى يختلف عن الأول فى أنه لا يقوم على تقسيم الموجود العينى إلى جوهر وعرض ، وإنما يتبين الجواز فى كل موجود سوى الله تعالى بالمشاهدة التى يتبعها النظر على نحو ما نراه مبسوطاً فى كتابه العقيدة النظامية .

والإمام فى مصنفه الإرشاد يعرض طرق أهل الحق ولذلك يتناول أقوال السابقين عليه بالبحث والتفنيد فيقبل ما يتراءى له أنه حق ويرفض ما يتبين له أنه باطل وهو فى هذا كله يحاول أن ينقض ويحلل ويرد على المناوئين للمذهب .

وسنعرض الآن أمثلة من كتاب الارشاد لبيان أسلوب الإمام . ويتبين أساوبه فى أولى المسائل التى يعالجها فى هذا المصنف وهى « القول فى حدوث العالم » .

« اعلموا أرشدكم الله أن الموحدين تواطئوا على عبارات فى أغراضهم ، ابتغاء منهم لجمع المعانى الكثيرة فى العبارات الوجيزة .

فما يستعملونه ، وهو منطوق به لغة وشرعاً ، العالم ، وهو كل موجود سوى الله تعالى وصفه ذاته . ثم العالم جواهر وأعراض ، فالجوهر هو المتحيز وكل ذى حجم متحيز ، والعرض هو المعنى القائم بالجوهر كالألوان والطعوم والروائح ، والحياة والموت ، والعلوم والإرادات والقدر ، القائمة بالجوهر .

ومما يطلقونه الأكوان ، وهى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، ويجمعها ما يخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان .

والجسم فى اصطلاح الموحدين المتألف ، فاذا تألف جوهران كانا جسما . إذ كل واحد مؤتلف مع الثانى

ثم حدث الجواهر يبنى على أصول . منها إثبات الأعراض . ومنها إثبات حدثها ، ومنها إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض . ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها . فاذا ثبتت هذه الأصول . ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث . وما لا يسبق الحادث حادث .

ويشير الإمام فى أثناء عرضه هذه الآراء إلى أقوال الخصوم فيقول :

« فأما الأصل الأول فقد أنكرته طوائف من الملحدة . وهو إثبات الأعراض . وزعموا أن لا موجود إلا الجواهر . والدليل على إثبات الأعراض أنا إذا رأينا جوهراً ساكناً ، ثم رأيناه متحركاً مختصاً بالجهة التى انتقل إليها مفارقاً لتى انتقل عنها ، فعلى اضطرار نعلم أن اختصاصه بجهته من الممكنات وليس من الواجبات ، إذ لا يستحيل تقدير بقاء الجوهر فى الجهة الأولى . والحكم الجائز ثبوته والجائز انتفاؤه إذا تخصص بالثبوت بدلا من الانتفاء المجوز ، افتقر إلى مقتضى يقتضى له الاختصاص بالثبوت ، وذلك معلوم أيضاً على البديهة . فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى من أن يكون نفس الجوهر إذ لو كان كذلك لاختص بالجهة التى فرضنا الكلام فيها ما دامت نفسه ، ولاستحال عليه الزوال عنها والانتقال إلى غيرها ، فثبت أن المقتضى زائد على الجوهر . ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عدماً ، إذ لا فرق بين نفى المقتضى وبين تقدير مقتضى منفى . فإذا صح كون المقتضى ثابتاً زائداً على الجوهر ، لم يخل من أن يكون مثلا له أو خلافاً . ويبطل أن يكون مثلا له فان مثـل الجوهر جوهر ، ولو اقتضى جوهر اختصاصاً لجوهر غيره بجهة لاستحال اختصاصه بتلك الجهة مع تقدير انتفاء الجوهر الذى قدر مقتضياً وليس

الأمر كذلك ثم ليس أحد الجوهرين ، بأن يكون مقتضياً اختصاصاً ، أولى من الثانى .

فإذا ثبت المقتضى الزائد على الجوهر . وتقرر أنه خلافه لم يخل من أن يكون فاعلا مختاراً . أو معنى موجباً ، فان كان معنى موجباً . تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته إذ لو لم يكن له به اختصاص لما كان بإيجابه الحكم له أولى من ايجابه لغيره . والذى وصفناه هو الغرض الذى ابتغيناه .

وإن قدر مقدر المخصص فاعلا . والكلام فى جوهر مستمر الوجود . كذلك كان ذلك محالا ، إذ الباقى لا يفعل . ولا بد للفاعل من فعل فخرج من مضمون ذلك ثبوت الاعراض ، وهو من أهم الأغراض فى إثبات حدث العالم » .

هذا فيما يتعلق بالأصل الأول ثم ينتقل إلى الأصل الثانى فيقول :

« والأصل الثانى ، إثبات حدث الأعراض ، والغرض من ذلك يترتب على أصول . منها إيضاح استحالة عدم القديم ، ومنها استحالة عدم قيام الأعراض بأنفسها واستحالة انتقالها ، ومنها الرد على القائلين بالكمون والظهور والأولى أن نطرد دلالة فى حدث الأعراض » .

ويتحدث فى هذا الأصل عن الكمون واستحالة التدم واستحالة قيام الأعراض بأنفسها واستحالة انتقالها معتمداً فى ذلك على معنى الامكان والاستحالة العقليين ثم يقول :

« وأما الأصل الثالث ، فهو تبيين استحالة تعرى الجواهر عن الأغراض ، فالذى صار إليه أهل الحق : أن الجوهر لا يخلو من كل جنس من الأعراض وعن جميع أضداده ، إن كانت له أضداد ، وإن كان له ضد واحد ، لم يخل الجوهر عن أحد الضدين فإن قدر عرض لا ضد له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه .

وجوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض والجواهر فى اصطلاحهم تسمى الهيولى والأعراض تسمى الصورة . وجوز الصالحى الخلو عن جملة الأعراض ابتداء . ومنع البصريون من المعتزلة العرو عن الأكوان وجوزوا الخلو عمـا عداها ، وقال الكعبى ومتبعوه : يجوز الخلو عن الأكوان وتمتنع عن الألوان وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العرو عن الأغراض . بعد قبول الجواهر لها . فيفرض الكلام مع الملحدة فى الأكوان ، فإن القول فيها يستند إلى الضرورة فإننا ببديهة العقل . نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والاقتران لا تعقل غير مماسة ولا متباينة .

ومما يوضح ذلك أنها إذا اجتمعت فيما لم يرل فلا يتقرر فى العقل اجتماعها إلا عن افتراق سابق ، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع ، وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها ، اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع .

وغرضنا فى روم إثبات حدث العالم يتضح بثبوت الأكوان فإن حاولنا رداً على المعتزلة فيما خالفونا فيه تمسكنا بنكتتين : إحداهما الاستشهاد بالاجماع على امتناع العرو عن الأعراض بعد الاتصاف بها .

فنقول : كل عرض باق ، فانه ينتفى عن محله بطريان ضد فيه ، ثم الضد إنما يطرأ فى حال عدم المنتفى به على زعمهم ، فإذا انتفى البياض فهلا جاز ألا يحدث بعد انتفائه لون ، إن كان يجوز تقدير الخلو من الألوان ابتداء ، وتطرد هذه الطريقة فى أجناس الأعراض

ونقول أيضاً : الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى ، أنه لو قامت به لم يخل عنها وذلك يقضى لحدثه ، فاذا جوز الخصم عرو الجوهر عن الحوادث ، مع قبوله لها صحة وجوازاً . فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول البارى تعالى للحوادث »

وينتقل بعد ذلك إلى الأصل الرابع فيقول :

والأصل الرابع ، يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها ، والاعتناء بهذا الركن حتم ، فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة . فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دورة للفلك قبل دورة إلى غير أول . ثم لم تزل الحوادث فى عالم السكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله وكل ولد مسبوق بوالد وكل زرع مسبوق ببذر وكل بيضة مسبوقة بدجاجة .

فنقول : موجب أصلكم يقضى بدخول حوادث لا نهاية لأعدادها . ولا غاية لآحادها ، على التعاقب فى الوجود ، وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول ، فانا نفرض القول فى الدورة التى نحن فيها .

ونقول : من أصل الملحدة ، أنه انقضى قبل الدورة التى نحن فيها دورات لا نهاية لها وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن يتصرم بالواحد على أثر الواحد ، فاذا انصرمت الدورة التى قبل هذه الدورات ، آذن انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيها ، وهذا القدر كاف فى غرضنا

فإن قيل : مقام أهل الجنان مؤبد مسرمد ، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها . قلنا : المستحيل أن يدخل فى الوجود ما لا يتناهى آحاداً على التوالى وليس فى توقع الوجود فى الاستقبال والمآل قضاء بوجود ما لا يتناهى ، ويستحيل أن يدخل فى الوجود من مقدورات البارى تعالى ما لا يحصره عدد ولا يحصيه أمد . والذى يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ما له أول وإثبات الحوادث مع نفى الأولية تناقض ، وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر .

وضرب المحصلون مثالين فى الوجهين ، فقالوا : مثال إثبات حوادث لا أول لها ، قول القائل لمن نخاطبه : لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهماً فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه ديناراً ولا درهماً .

ومثال ما ألزمونا ، أن يقول القائل : لا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك بعده درهماً ، ولا أعطيك درهماً إلا وأعطيك بعده ديناراً ، فيتصور منه أن يجرى على حكم الشرط » .

ثم ينتهى قوله فى هذه المسألة بما يهىء الأذهان للمسائل التى تليها فيقول :

فإذا ثبت بما ذكرناه ، الأعراض وحدوثها ، واستحالة تعرى الجواهر عنها ، واستنادها إلى أول فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لا تسبقها ، وما لا يسبق الحوادث فهو على الاضطرار حادث .

وهذه اللمع كافية فى إثبات حدث الجواهر والأعراض ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل إلى العلم بالصانع ، وبالله التوفيق » .

وينتهى بذلك إلى المسألة التى تليها وهكذا . فالإمام إذن يعرض فى تسلسل واتساق منطقى أقوال الأصوليين السابقين عليه ، بحيث ينتهى بالناظر إلى الغاية المرجوة وهى تبين العقائد بالعقل على أسس ثابتة قوية لا تقبل الدحض والتشكيك .

الاستاتيقا لكروتشه

بقلم
الأستاذ أحمد حمدى محمود
مدير وسائل النقل والتغذية بوزارة التربية والتعليم

سيرته وأثره فى الفكر العالمى

بنديتو كروتشه فيلسوف من المحدثين ، معروف بمؤلفاته الفلسفية والتاريخية والأدبية . وقد تميز بوجه خاص بكتاباته فى الاستاتيقا وفلسفة التاريخ . ولد سنة ١٨٦٦ فى إيطاليا فى مقاطعة أبروزى Abruzzi الجبلية ، القريبة من نابلى من أبوين ثريين . وأمضى طفولته فى نابلى . وكانت أول محنة كبيرة صادفها هى مصرع والديه وشقيقته فى حادث زلزال وقع فى بلدة اسقيا Ischia أثناء زيارتهم لها . واستطاع كروتشه أن ينجو بعد أن ظل مدفوناً تحت الأنقاض أكثر من اثنتى عشر ساعة ، وان كانت بعض ضلوعه قد أصيبت من جراء ذلك . وكان لهذا الحادث أثر كبير فى حياته . ولذلك أهدى كتابه الكبير الأول « الاستاتيقا » . إلى والديه . « باسكوالى ولويزا سيبارى » . وإلى شقيقته الوحيدة « ماريا » . والثراء وحده لا يفسر نفور كروتشه من دراسة القانون فى روما . وعدم انتظامه فى التعليم وعدم حصوله على درجات علمية ، ووصفه الأيام التى أمضاها فى روما بأنها كانت أتعس أيام حياته . فالظاهر أنه لم يرض عن هذه الدراسة أو عن الحياة الدبلوماسية التى كان فى النية اشتغاله بها بعد انتهاء هذه الدراسة . ولذا فانه فضل الرجوع إلى نابلى وإلى مكتبته فيها ، والاعتماد على نفسه فى البحث والتأمل ، إلى جانب القيام بادارة أملاكه التى لم يكن يحسن الإشراف عليها .

وبدأ يدرس بنفسه تاريخ نابلى وتراثها الشعبى والفولكلورى . كما قام بتحقيق بعض مخطوطات قديمة . وزار أسبانيا لكى يعرف كيف تم التفاعل بين حضارتى أسبانيا ومدينة نابلى . وبذا أمكنه قبل بلوغ الثلاثين من عمره ، أن يعرف فى نابلى ، بل وفى جميع أنحاء إيطاليا علماً مبرزاً من أعلام التاريخ والفيلولوجيا « علم اللغات » .

ولم تتمخض سنوات الدراسة فى روما ، إلا عن بعض ذكريات أليمة بغيضة . وكانت الفائدة الوحيدة التى جناها من تلك السنوات هى صداقة عميقة « بأنطونيو لابريولا » أستاذ فلسفة الأخلاق فى روما . وفى سنة ١٨٩٥ أعلن لابريولا انضمامه للاشتراكيين . وطلب من كروتشه المساعدة فى نشر مقالاته عن تعاليم

(١) جرت العادة أن تترجم كلمة استاتيقا æsthctics بكلمة علم الجمال . ولن تصلح هذه الكلمة العربية عند الكلام عن استاتيقا كروتشه ، التى جعلها علماً للتعبير واللغة . لذلك آثرت نقلها كما هى دون ترجمة .

كارل ماركس . ويقول كروتشه أنه قد قرأ هـذه المقالات مراراً ، وأنها قد صادفت هوى فى نفسه ، ومن ثم فانه أقبل فى نهم على دراسة الاقتصاد . وقرأ لهذا الغرض كل ما نشره الاشتراكيون الألمان والإيطاليون . وبدأ يقتنع بأهمية دور التاريخ والعمل الإنسانى . وقد كتب لهذا الغرض عدة مقالات فى مجلة La Devenir بباريس ، كما أنه راسل « جورج سوريل » . غير أن النتيجة الأخيرة التى اهتدى إليها بعد حماسته البالغة للماركسيين هى أن المذهب الماركسى عديم الأهمية من الناحية الفلسفية ، كما أنه زاخر بالأخطاء الاقتصادية .

وتابع كروتشه دراساته وكان فى هذا الوقت فى الخامسة والثلاثين من عمره . وتمخضت سنوات البحث والتأمل والقراءة الحرة عن مذهبه الفلسفى الذى أودعه أربعة كتب متعاقبة عن « الاستاتيقا » و « المنطق » و « الناحية العملية » ، (فيه تناول الاقتصاد والأخلاق والكتابة التاريخية) ، وعن دراسات شائقة عن فيكو وهيجل . وانتهى من نشر هذه الكتب قبيل الحرب العظمى الأولى مباشرة ، وعين سنة ١٩١٠ عضواً بمجلس الشيوخ مدى الحياة .

وفى نفس السنة التى أصدر فيها كتابه الكبير الأول « استاتيقا » أنشأ كذلك مجلة النقد La Critica التى ظلت تصدر بغير توقف حتى سنة ١٩٤٣ . وقـد اتصفت هذه المجلة بالعنف والصرامة ، وبمحاربتها نزعات أدعياء العلم من الطبيعيين والغيبيين ، وأصنام الأدب والفكر من أمثال جبريل دانتزيو Gabriele d'Annunzio و« جيوفانى باسكولى » Giovanni Pascoli و « أنطونيو فوجازارو » Antonio Fogazzaro . وسرعان ما دب الخلاف بينه وبين الفيلسوف الإيطالى جنتيله الذى كان يعاونه فى تحرير هذه المجلة ، وانتهى هذا الخلاف بالقطيعة .

وبعد انتهاء الحرب ، وفى سنة ١٩٢٠ اشترك كروتشه – وزيراً للمعارف فى وزارة جيوليتى المحايدة . وظل فى هذا المنصب إلى أن جاء موسولينى الذى أيده كروتشه فى البداية لاقتناعه بضرورة الاصلاح والقضاء على الفوضى والاضطراب . إلا أنه عاداه بعد ذلك سنة ١٩٢٥ بسبب نزوع موسولينى إلى الطغيان والديماجوجية وافتقاره إلى أية رسالة حضارية حقة . ولقد كتب كروتشه عدة انتقادات ترتب عليها اعتداء الفاشيست على مكتبته الكبيرة فى نابلى ، ولولا استبساله فى الدفاع عنها بالاشتراك مع زوجته لتمكن هؤلاء المشاغبون من احراقها عن آخرها .

ومن النوادر الطريفة التى تروى عن علاقة كروتشه بموسولينى ، أن موسولينى قد قال مزهواً ، بأنه لم يقرأ أية صفحة من كتب كروتشه . ورد كروتشه على هذا الكلام بأن موسولينى قد سبق أن استشهد ببعض كلماته فيما مضى ، إلا أنه ما من شك فى أن ما قاله موسولينى قد يكون صحيحاً ، لأن آخرين هم الذين يكتبون مقالاته .

وانضم بعد ذلك إلى حزب الأحرار ، وحاول فى عدة مناسبات بوصفه عضواً فى الشيوخ اظهار عدائه للحكومة ، التى ردت على ذلك بتحريم تداول كتبه فى مدارسها ومعاهدها ، كما أنها حظرت زيارة قصره « بالاتسو فيلو مارينو » Philomarino ، وأقصت من تجرأوا على القيام بهذه الزيارة عن المراكز العلميـة والوظائف الحكومية . وبذا اضطر كروتشه إلى الابتعاد عن الحياة العامة زهاء سبعة عشر عاماً واصل فيها نشاطه الذهنى ، فقد استمرت مجلة « النقد » (الكرتيكا) فى الظهور ، كما أمكنه أن يؤلف عدة كتب أهمها « تاريخ نابلى » و « تاريخ إيطاليا من الوحدة إلى الحرب الأوربية » و « تاريخ أوربا فى القرن التاسع عشر » و « تاريخ عصر الباروك » ، وطائفة أخرى من

المقالات الأدبية والفلسفية . ونجحت هذه الكتب التى كانت توزع بطريقة تكاد تكون مختلسة ، فى خلق طائفة من المؤمنين بالحرية وبمبادىء كروتشه ، ظهروا سنة ١٩٤٣ بعد أن دخل الحلفاء إيطاليا . وكان كروتشه فى هذا الوقت فى جزيرة « سورينتو » ، واعتقد حينئذ أن الألمان قد قبضوا عليه ، فجد الإنجليز فى البحث عنه — ولعلهم أرادوا القيام بالدعاية على حساب الفيلسوف المسكين — واهتدوا إليه هناك وجاءوا به إلى جزيرة كابرى معززاً مكرماً . ورفض كروتشه التعاون مع الملك فيكتور عمانويل ، كما رفض أن يرأس الوزارة أو يرشح نفسه للجمهورية ، واكتفى بتولى وزارة المعارف مرة ثانية . وحول مكتبته الكبيرة إلى معهد للدراسات التاريخية . ومن المفارقات المؤلمة أن يقتل فى هذا الوقت الفيلسوف الإيطالى الكبير الآخر « جنتيله » الذى تعاون مع الفاشيين وتولى وزارة للمعارف أثناء حكمهم وعدة مناصب كبيرة أخرى . وبرغم الخصومة التى كانت بينهما فقد حزن كروتشه عند ما علم بمصيره ، وقال فى مذكراته أنه كان يود « لو استطاع أن يحافظ على سلامة صديقه القديم ، وذلك لكى يعيده إلى الدراسات التى كان قد ابتعد عنها » .

من هذا يتضح أن حياة كروتشه التى دامت أكثر من ست وثمانين سنة ، لأنه مات سنة ١٩٥٢ ، حافلة بالأحداث . والإفاضة فى هذا الصدد واجب كاتب السير . وان كانت الإحاطة بسيرته قد لا تخلو من فائدة فى القاء ضوء على بعض المواقف الفلسفية ، شريطة ألا يقبل القارىء كل ما يذكر له . إذ أننا نلاحظ أن بعض كتاب السير قد حاولوا تصوير كروتشه زعيما سياسياً قادراً على تحدى موسولينى فى أوج سلطته ، وقادراً على انقاذ إيطاليا فى محنتها بعد الحرب . وقد تشكك الفيلسوف نفسه فى نجاحه على الاضطلاع بمثل هذا الدور . إذ لم يكن من المتوقع لشيخ هرم قد جاوز الثمانين ، أن يتولى هذه المهمة . كما أنه ربما تعذر على فيلسوف من طراز كروتشه أن يحظى بشعبية حقيقية ، لأن السواد الأعظم من الناس لا يتأثر بالأفكار الفلسفية تأثراً مباشراً ، وأظنه يتأثر بها بعد أن تتخذ شكلا آخر ، أو تصبح ذات معنى قد يكون مختلفاً تماماً عما دار فى ذهن الفيلسوف.

وأثر كروتشه فى الفكر العالمى بعيد إلى أقصى حد . إذ لا يخلو أى كتاب يظهر هذه الأيام فى فلسفتى الفن والتاريخ من الإشارة إلى نظرياته سواء اتفق معه فى الرأى أو خالفه فيه .

ولكروتشه كذلك أثر واضح فى توجيه عناية المفكرين إلى الفلسفة الإيطالية برمتها . فقد تعرضت هذه الفلسفة للاهمال طويلا ، ولم يكن يشار إليها إلا إشارات عابرة فى الحواشى والهوامش . وقيل فى بعض الأحيان ، فى محاولة للانتقاص من قيمتها ، أن محاولات الفلاسفة الرومان الأوائل كانت مجرد محاكاة للأبيقوريين والرواقيين من فلاسفة العهد الأخير فى اليونان . والفلسفة الإيطالية فى العصور الوسطى أفكار مسيحية لا تنتمى إلى دولة بالذات . كما قيل عن الفلسفة الإيطالية الحديثة أنها مجرد تفسير لبعض الأفكار المثالية الألمانية ، أو ترديد للوضعية الفرنسية . ولا أظن أن أحداً من الفلاسفة الإيطاليين ، قبل كروتشه ، من أمثال « دى سانكتيس » و « برتراندو أسبافنتا » و « جنتيله » برغم محاولاتهم الكثيرة فى اثبات سبق فلسفتى « برونو » و « كامبنيلا » لفلسفات ديكارت وسبينوزا ولوك فى التحرر من الأرسطية ، ومحاولاتهم إثبات فضل فيكو Vico على فلسفتى التاريخ والفن ؛ وإظهار تشابه دور جالوبى و « روسمينى » Rosmini و« جيوبرتى » مع

دور «فيشته» و «شلنج» و «هيجل» فى تفسير الكانطية، قد استطاع أن يرغم المفكرين فى ألمانيا وفرنسا وإنجلترا على ضرورة العناية بالفكر الإيطالى ، بل وترجمة أغلب آثاره إلى أكثر اللغات الحية .

ويكفى أن أذكر للدلالة على هذا الاهتمام ظهور عدة أنصار متعصبين لكروتشه والفلسفة الإيطالية فى ألمانيا وإنجلترا بوجه خاص ، بل لقد حاول بعض الفلاسفة الإنجليز من أمثال « كاريت » و « كولنجوود » أن يهاجموا الفلسفة الإنجليزية على ضوء فلسفتهم التاريخية والفنية المتأثرة بفلسفة كروتشه .

هذا موجز لسيرة كروتشه، وأثره العظيم فى الفكر الإيطالى والثقافة العالمية . ولا أظنه كان قادراً على إدراك غايته الفلسفية الكبرى بغير خلق علمى قويم ، وبغير شجاعة حقه فى ابداء الرأى ، وبغير إرادة صلبة قد استطاعت أن تواجه جميع الأزمات ، من فكرية نفسية وسياسية . وتشهد مؤلفاته الكثيرة بأمانته فى اتباع العبارات التى استهل بها أول عدد أصدره من مجلة « النقد » « الكريتيكا » ، أى قوله :

« نحن نعتزم أن نكافح من أجل الوصول إلى نظام فكرى محدد . ولن يسىء إلى المعرفة الحقة شىء أكثر من التسامح الخاطىء ، أو بمعنى أصح أكثر من عدم الثبات على الرأى أو التشكك . والخصومة الصريحة ومواجهة الخصوم بشجاعة ، أفضل بكثير من الأخوة الزائفة ، غير المجدية » .

بقى بعد ذلك أن ننشر قائمة صغيرة بأشهر مؤلفات كروتشه وتواريخ ظهورها. استاتيقا ١٩٠٢ Estetica — « المنطق » ١٩٠٥ Logica — الناحية العملية ١٩٠٨ Pratica —«الكتابة التاريخية» ١٩١٦ Storiografia وكتابه عن «المادية التاريخية» ١٩١٦ Materialismo Storico ed Economia Marvistica «بحث عن هيجل ١٩٠٦» ، Saggio sulo Hegel « أريوستو ، وشكسبير وكورنيل » ، Ariosto, Shakespeare Corneille « تاريخ الحكم فى نابلى » ١٩٢٠ Storia del Regno di Napoli" « تاريخ إيطاليا من ١٨٧١ إلى ١٩١٥ » Storia d'Italia del 1871 al 1915 (١٩٢٥) — « تاريخ عصر الباروك فى إيطاليا ١٩٢٩ » Storia dell'Era Barocca in Italia. — « تاريخ أوربا فى القرن التاسع عشر » — « الشعر ١٩٣٦ » « Poesia » « Storia com Pensiero e come Azione » التاريخ بوصفه تأملا وعملا .

وكتاب «فلسفتى» ، وفيه جمع «كاريت» مقتطفات من كتب كروتشه ، وأطلع الفيلسوف عليها ، وقد نشرت باللغة الإنجليزية بعنوان My Philosophy

كتاب الاستاتيقا

كتاب الاستاتيقا قد يعد أفضل مدخل لفلسفة كروتشه ،إذ هو ليس مجرد كتاب فى الاستاتيقا كما يفهم من عنوانه ، كما أنه قد تضمن منهج كروتشه الفلسفى فى النقد الأدبى الذى اشتهر به إلى جانب شهرته الفلسفية ، وألف بعض دراسات فيه مثل كتبه عن « فيكو » و « هيجل » و « ماركس » ، و « جوتيه » و « شيكسبير » . وقد أوضح كروتشه منهجه فى مقدمة هذا الكتاب بقوله :

« إن الفلسفة وحدة ، وعند ما نتناول بالبحث الاستاتيقا أو المنطق أو الأخلاق ، فاننا نبحث الفلسفة برمتها على الدوام ، حتى إذا اضطررنا لأغراض الفهم أن نركز على جانب واحد فحسب من هذه الوحدة التى لا تتجزأ . وبالنظر إلى وجود ارتباط وثيق بين جميع

جوانب الفلسفة . لذا تؤدى اساءة فهم الفعل الاستاتيقى والخيال الابتداعى ، أى أول مظهر من مظاهر الروح ، أو الدعامة التى ترتكن إليها سائر الأفعال ، إلى الخطأ فى تصور باقى الجوانب والتشكك فيها . وتحدث هذه الأخطاء فى علم النفس ، كما تحدث فى المنطق والتاريخ والفلسفة العملية . ولو كانت اللغة هى أول مظهر روحى ، وكان الشكل الاستاتيقى هو اللغة ذاتها ، وفقاً للمفهوم العلمى الحق ، فلن يكون هناك طائل وراء محاولة فهم جوانب الحياة والروح ،' اللاحقة والأكثر تعقيداً ، بوضوح ما دامت المرحلة الأولى قد عرفت معرفة رديئة مشوهة ممسوخة » .

وفى مذهب كروتشه ، الواقع هو الروح . ويمكن تصور الروح مكونة من أربعة وجوه أو جوانب ، هى الجوانب الحدسية والمنطقية والاقتصادية والأخلاقية . ويمثل الجانبان الأولان فعل الروح النظرى ، أما الجانبان الآخران فيمثلان الفعل العملى . وتسبق الناحية النظرية الناحية العملية والعكس غير صحيح . كذلك يتبع التصور أو المنطق الحدس ، كما أن الفعل الأخلاقى يعقب الفعل الاقتصادى ، ولا يصح قلب هذه الصلات أو عكسها .

والمعرفة لها صورتان . فهى إما حدسية أو منطقية . أى أنها إما مستمدة عن طريق الخيال أو عن طريق العقل ، أو هى معرفة بالفرد أو بالكلى . والحدس هو صورة المعرفة التى لا تعنى بغير ما هو مفرد ، وفيه لا يقوم التصور بأى دور ظاهرى . إذ أنه بوصفه أول مرحلة فى الفعل النظرى مستقل عن التصور . ونحن فى حياتنا العادية كثيراً ما نرجع إلى المعرفة الحدسية ، ويتجلى هذا عند ما نعترف بأن حقائق معينة غير قابلة للتعريف أو البرهنة ، ولذا فمن الواجب أن تعرف حدسياً . والمعرفة الحدسية ليست بحاجة إلى التوجيه . إذ أنها قادرة على الاعتماد على نفسها بطريقتها الخاصة . ولا جدال أنه بالامكان الاهتداء إلى تصورات ممتزجة بحدوس أما العكس فغير صحيح .

وغالباً ما يساء فهم الحدس . فيظن فى بعض الأحيان أنه مماثل للادراك الحسى . أو لمعرفة الواقع الفعلى . أو لإدراك أى شىء بوصفه حقيقة . وهذا غير صحيح ، لأن التفرقة بين ما هو واقع وغير واقع شىء خارج عن نطاق طبيعة الحدس . والحدس شىء آخر غير الحس كذلك . إذ أن لدينا حدوساً خالية من أى أثر للمكان والزمان مثل لون السماء أو صيحة الألم ، كما أن هناك حدوساً يتوافر فيها المكان وحده أو الزمان وحده . والمكان والزمان ليسا مقولتين أوليتين ، إذ أنه يعتقد الآن أنهما معقدتان فى تكوينهما إلى أبعد حد .

خطأ آخر يقع فيه السيكلوجيون عادة ، وهو الظن بأن الحدس هو ما كان محسوساً ولم يعد كذلك ، أى أصبح صورة متمثلة أو صورة متخيلة image غير أن هناك وسيلة مؤكدة للتفرقة بين الحدس الحق والصورة المتخيلة ، التى تعد أقل مرتبة منه . إذ أن الحدس روحى ، أما الصورة المتمثلة فشىء طبيعى ميكانيكى سلبى . والحدس الحق تعبير كذلك . وكل ما عجز عن الظهور فى مظهر التعبير ليس بحدس . أنه لا يزيد عن أثر حسى أو واقعة طبيعية . وكثيراً ما يذكر الناس أن لديهم الكثير من الحدوس فى ذهنهم إلا أنهم يعجزون عن التعبير عنها ، ولو كان هذا صحيحاً ، لأمكنهم أن يبتدعوا الألفاظ الملائمة ، ولأمكنهم التعبير . إذ الواقع أن هناك جانباً من الشاعر أو الموسيقى أو المصور أو الكاتب فى كل إنسان ، والفارق بين الفنان الحق والإنسان العادى لا يتعدى الفارق فى الكم .

ويعد أن تكلم كروتشه عن الحدس ، وبين أن أهم خصائصه هى قدرته على اتخاذ شكل التعبير ، ومن ثم استخلص أن المعرفة الحدسية هى معرفة تعبيرية وأنها تتميز بالاستقلال عن الجوانب التصورية أو التجريبية ، بين الصلة بين الحدس والفن ، وذكر أنه كثيراً ما لا يرضى الناس عن مساواة الحدس بالفن باعتبار الفن يعتمد على نوع خاص من الحدس ، أى أنهم يعترفون بأن الفن حدس ، إلا أن الحدس ليس دائماً بفن . وفى رأى كروتشه أن الفن يعتمد على حدوس أكبر من الحدوس التى نجريها عادة ، كما أنها أعظم تعقيداً منها . ولبعض الناس ميل أعظم للتعبير عن بعض حالات معقدة من حالات الروح ، هؤلاء الناس يعرفون فى اللغة العادية باسم الفنانين . وثمة تعبيرات معقدة للغاية وعسيرة ، لا تتحقق إلا نادراً ، هـــذه التعبيرات تسمى بالأعمال الفنية . ومن المتعذر إقامة حدود فاصلة بين التعبيرات الحدسية التى تدعى بالفن ، والتعبيرات الأخرى التى لا تسمى فناً ، ولعل هذا قد يزعج الكثيرين ، الذين يزعمون وجود فارق فى الكيف والكم بين حدوس الفنانين والناس العاديين ، إلا أن كروتشه يرى أنه من بين الأسباب التى حالت دون قيام « علم الاستاتيقا » أو « علم الفن » بالكشف عن طبيعة الفن الحقة ، وتوضيح صلته بالطبيعة الإنسانية ، الفصل بينه وبين الحياة الروحية العامة ، والظن أن الفن وقف على نفر قليل من الناس . وكما لا توجد فسيولوجية خاصة بالحيوانات الصغيرة ، وأخرى للكبيرة ، كذلك ليس هناك علم خاص بالحدوس البسيطة أو العادية ، يتميز عن علم الحدوس الكبيرة ، بل هناك علم واحد هو « الاستاتيقا » أى علم المعرفة الحدسية أو التعبيرية .

والواقعة الاستاتيقية تعد منتهية بمجرد الاهتداء إلى التعبير ، أى بمجرد تصورنا أى شكل أو تمثال أو لحن موسيقى ، إذ لا تدعو الحاجة بعد ذلك إلى إضافة أى شىء آخر . فاذا قمنا بالغناء ، أو تناولنا أدوات التصوير ، أو حاولنا العزف على البيانو ، فلن يكون هذا العمل ضمن المرحلة الاستاتيقية أو الفنية ، فى هذه الحالة نكون قد اتجهنا إلى مرحلة تتبع قواعد وأصولا أخرى ، ولذا غالباً ما يميز الناس بين مرحلتين فى الفن ، إحداهما باطنية والأخرى خارجية ، كما يميز آخرون بين المرحلة الاستاتيقية والأخرى الفنية . . والاختلاف هو مجرد اختلاف لغوى ، ما من شك فى أنه مسموح به وان لم يكن مستصوباً .

والبحث عن غاية للفن مسألة تدعو إلى السخرية ، إذ أن تحديد غاية،يعنى الاختيار ، والتجربة الاستاتيقية تجربة إلزامية ليست خاضعة للاختيار . كما أن القول بانتقاء المادة الفنية خطأ آخر من نفس النوع ، لأن انتقاء التأثيرات والأحاسيس يعنى أنها قد تحولت إلى تعبيرات ، كما أن الانتقاء يعنى وجود الإرادة . وهى خصائص تخص المرحلة العملية ، لا المرحلة النظرية الأولى التى يتحقق فيها التعبير الذى هو مجرد إلهام حر .

ولذا لا يحق للنقاد توجيه اللوم إلى محتوى العمل الفنى أو مضمونه ، أو القول بأنه قد أسىء اختياره ، لأن الفنان لا يستطيع أن يحصل على الهام إلا مما أثار روحه ، ولذا فان على النقاد أن يعملوا على تغيير الظروف التى أحاطت بالفنان أو التى أدت إلى ظهور هذه الالهامات ، إذ ما دام القبح سائداً ، والانحطاط قائماً فى الواقع ، ويفرض نفسه على الفنان ، فلا محل للقول بمنع التعبير عن مثل هذه الأشياء .

ويترتب على تعذر اختيار مضمون الفن ، استقلاله ومعنى هذا هو أن الفن مستقل عن كل من العلم

والمنافع ، والأخلاق . ولا يعنى هذا تبرير قيام فن سخيف أو فن يفتقر إلى الحرارة ، لأن الأنواع السخيفة أو الباردة من الفن ، تجىء نتيجة للتناول الاستاتيقى أو للعجز عن إدراك المضمون ، وليس نتيجة لخصائص المضمون المادية نفسها .

والقول بضرورة توافر الجانب الخلقى لدى الفنان هو قول بلا معنى كذلك ، فاذا قصد بالخلق القيام بالواجب نحو الآخرين، كان هذا قولا بلا معنى بالنسبة للفن . إذ الواقع أن الفنان لا يخدع أحداً ، لأن عمله يقتصر على اعطاء شكل لما هو كامن فى روحه. والخديعة الوحيدة عنده ألا يقوم بواجبه بوصفه فناناً ، أى عند ما يفشل فى قيامه بمهمته وفقاً لطبيعتها . فما ذنبه إذا كانت روحه غارقة فى الأكاذيب ، أن ما يقدمه فى هــذه الحالة لن يتصف بالغش أو الكذب ، لأنه سوف يكون استاتيقياً حقاً .

وتناول كروتشه قضية استاتيقية هامة ، أثارت جدلا كبيراً خلال القرن التاسع عشر وهى قضية المضمون والشكل . وتساءل هل تعد الواقعة الأستاتيقية مضموناً فحسب أو شكلا فحسب . أم هى مكونة من شكل ومضمون معاً ، وإذا اعتبرنا المضمون ، المادة الوجدانية الأولى ، أو التأثيرات ، والشكل هو الفعل الروحى أو التعبير ، كان علينا أن نرفض الرأى القائل بأن الواقعة الاستاتيقية مؤلفة من مضمون فقط (أى من تأثيرات بسيطة) ، أو الرأى الآخر الذى جعلها تأثيرات ، تضاف التعبيرات إليها بعد ذلك . فالواقع أن الفعل التعبيرى لا يضاف إلى التأثيرات ، بل هى تتكون وتتشكل بتأثيره ، ومن ثم فان الواقعة الاستاتيقية شكل ولا شىء آخر غير الشكل ، ولا يستخلص من ذلك أن المضمون شىء زائد عن الحاجة ، إذ أنه فى الحقيقة ضرورى بوصفه نقطة بدء الواقعة التعبيرية . فالمضمون إذن هو ما يتحول إلى شكل ، وليست له أية خصائص محددة ، إلى أن يتم تحوله بفعل الشكل .

ويناقش كروتشه مسألة أخرى هى ما يقال من أن الفن ليس بمعرفة ، وأنه لا ينتمى إلى العالم النظرى ، بل إلى عالم المشاعر ، وأنه قد جاء نتيجة للعجز عن إدراك الطابع النظرى للحدس البسيط ، باعتبار الحدس وفقاً للفكرة القديمة شيئاً فكرياً فحسب ، وهذه الفكرة قد ترتبت على الزعم بأن المعرفة قاصرة على الفكر ، ولكننا قد رأينا أن الحدس معرفة خالية من التصور ، كما أنه مختلف عن الإدراكات الحسية ، لما هو واقعى .

وانتقل كروتشه بعد ذلك إلى الكلام عن « التصور » أى الجانب الآخر من المعرفة النظرية ذاكراً أن المعرفة الحدسية مختلفة بطبيعة الحال عن المعرفة الذهنية أو التصورية ، غير أن هذا لا يعنى الفصل الكامل بينهما ، إذأن المعرفة التصورية ، هى معرفة الصلة بين الأشياء ، بينما تعد معرفة الأشياء ذاتها ، معرفة حدسية . والفكر لا ينفصل عن اللغة التى هى تعبير ، وان ظن المعترضون أننا قادرون على الاستغناء عنها ، والاعتماد على الأشكال الهندسية والرموز الجبرية ، وأننا بغير حاجة إلى استعمال أى كلمات،إلا أن اللغة لا تعنى التعبير الناطق فحسب ، بل هى تظهر فى عدة أشكال مختلفة من بينها اللغــة المنطوقة .

وقمة المعرفتين الحدسية والذهنية هى ما نسميه بالفن ، والعلم . والجانب الاستاتيقى متضمن فى كليهما ، إذ أن كل عمل علمى ، هو عمل فنى كذلك . وربما غاب الجانب الاستاتيقى عن أذهاننا ، عند ما تتجه عنايتنا إلى فهم أفكار العالم وتمحيصها ، إلا أننا بعد أن ننتهى من الفهم ونشرع فى التأمل ، سنرى أن

الجانب الحدسى الاستاتيقى التعبيرى الفنى متضمن فى الفكر . والاختلاف بين الفن والعلم ، له مثيل فى الاختلاف المعروف بين الشعر والنثر . وقد رأى القدماء أن ما يفرق بين الاثنين ليس الوزن والقافية ، وقالوا أن الشعر لغة المشاعر ، أما النثر فهو لغة العقل والفكر ، غير أن العقل يتكون من مشاعر كذلك ، وبذا يكون لكل نثر جانبه الشاعرى .

والصلة بين المعرفة الحدسية والتعبير ، وبين المعرفة أو التصور ، أو بين الفن والعلم ، أو بين الشعر والنثر ، هى صلة بين جانبين من جوانب المعرفة . فالتعبير معرفة الجانب الأول ، أما التصور فانه معرفة الجانب الثانى . والتعبير قادر على الوجود بغير حاجة إلى التصور ، أما التصور فانه لا يستطيع أن يوجد بغير مرحلة تعبيرية سابقة . فهناك شعر بلا نثر ، غير أنه ليس هناك نثر بلا شعر . ومن ثم يكون الشعر هو لغة الجنس البشرى الأولى .

فالروح المعرفية أو الجانب النظرى للروح ذات وجهين إذن هما التعبير والتصور ، وليس هناك أية صورة أخرى خلاف ذلك ، وتمضى الحياة التأملية متنقلة بين هذين الجانبين . وكثيراً ما يقال أن التاريخ مظهر ثالث لهذه الروح المعرفية ، غير أن التاريخ ليس بصورة ، أنه مضمون . وإذا اعتبر صورة ، فانه لن يزيد عن كونه حدساً ، لأنه لا يبحث عن قوانين ، كما أنه لا يؤلف تصورات ، وهو لا يستخدم استنباطاً أو استقراء كما أنه لا ينشىء كليات أو مجردات ، بل بل هو مجرد حدوس ، ومن ثم فان التاريخ متضمن فى التصور الكلى للفن .

وقد يظن أن اخراج التاريخ من نطاق المعرفة التصورية أو العلمية يعنى الحط من قيمته . ولقد جاءت هذه الفكرة الخاطئة نتيجة لاساءة تقدير الفن ، والظن بأنه مجرد لهو ، والاعتقاد بأنه لا يلعب دوراً نظرياً أساسياً ، ولكن كيف يتميز التاريخ عن الفن . أن هذا لا يتحقق إلا متأخراً . فنحن فى البداية ، أى فى المرحلة الحدسية ، نظن أن كل شىء حقيقى ، ويترتب على هذا ألا يصبح أى شىء حقيقياً . وفى المرحلة التصورية تميز الروح بين ما حدث ، وما لم يحدث ، أى ما هو مرغوب فحسب . وبذا تم التفرقة بين ما هو تاريخى وما هو غير تاريخى ، أى بين ما هو حقيقى ، وما هو غير حقيقى ، أو ما هو خيالى واقعى ، وما هو خيالى صرف .

والعلم أو العلم الحق هو علم روحانى ، أى علم له وجود واقعى . أما ما يسمى بالعلوم الطبيعية ، التى يظن أنها قادرة على الوجود دون ارتباط بالروح ، فانها علوم ناقصة ، أنها لا تزيد عن مجرد طائفة من المعارف المختارة بطريقة تعسفية . والعلوم الطبيعية مهما بلغت من كمال من ناحيتى التنظيم والتصنيف ، ومهما صاغت من قوانين ، تصدم غالباً بالحدوس الروحية ، مما يجعلها تقر بأنها لا تزيد عن مجرد فروض . فالهندسة قد أصبحت تدرك أن المكان الإقليدى هو أحد المكانات المحتملة ، وأنه قد انتقى لأغراض الدراسة لمجرد ملاءمته . وما من شك فى أن تصورات العلوم الطبيعية ذات فائدة ، إلا أنه لا يمكن ارجاعها إلى الروح ، ولعل هذا يوضح لماذا لم يقدر لأكثر مقولات العلوم الطبيعية البقاء ، فهى قد تحولت بمرور الزمن إما إلى أساطير ، أو إلى أوهام .

وبعد الكلام عن المعرفة النظرية انتقل إلى الناحية العملية التى تتمثل فى جانبين هماجانب الاقتصاد وجانب الأخلاق . وأساس الناحية العملية هو الإرادة ، التى

لا تماثل الإرادة عند شوبنهاور ، أى أنها ليست أساس الوجود ، كما أنها لا ترادف الروح ، أنها فعل الروح الذى يختلف عن التأمل النظرى ، لأن ما يترتب عليها هو الفعل وليس المعرفة . ولن تستطيع الإرادة أن تقوم بواجبها ، إذا لم تتوافر لها حدوس تاريخية للأشياء ، ومعرفة بالروابط المنطقية التى تساعد على الاستنارة ، وإدراك ماهية هذه الأشياء . إذ كيف يتيسر لها أن تعمل دون معرفة بالعالم المحيط بها ، أو كيفية تغير الأشياء . وكثيراً ما يقال أن الرجال العمليين عاجزون عن التأمل وعن البحث النظرى وأنهم لا يضيعون وقتهم فى التأمل ، بل يندفعون فى الاستجابة لإرادتهم ، كما أن الفلاسفة غالباً ما يخفقون عند قيامهم بالأفعال العملية . وما من شك أن الرجل العملى ليس بحاجة إلى مذهب فلسفى لكى يعمل ، إلا أنه لا يبدأ عمله إلا بعد أن يطمئن إلى معرفة الحدوس والتصورات الضرورية له . وقد لا يرضى بعض السيكلوجيين عن وجود جانب نظرى بحت يسبق الجانب العملى ، ويرون الاستعاضة عنه بطائفة من الأحكام العملية التقويمية ، التى تكتفى بتقرير مدى النفع الذى يعود من العمل ، وقد يبدو هذا الرأى صحيحاً فى البداية ، إلا أن التأمل يظهر أن هذه الأحكام تجىء فى أعقاب العمل ولاتسبقه . وبذا يتضح إن المعرفة النظرية لا بد أن تسبق الفعل العملى .

والناحية العملية ذات وجهين كذلك . الوجه الأول أسماه كروتشه الاقتصاد وهو مماثل للاستاتيقا فى الجانب النظرى . والجانب الثانى هو الأخلاق الذى يماثل التصور أو الفكر . ويرى كروتشه أنه كثيراً ما يساوى الاقتصاد أو النافع بالفعل الأنانى ، ويعنى هذا تعارض الاقتصاد مع الأخلاق . إلا أن هذه الفكرة غير صحيحة والاختلاف الصحيح بينهما هو أن الفعل الاقتصادى يعنى العمل من أجل أية غاية ، أما السلوك الخلقى فانه يعنى العمل من أجل غاية معقولة . وكل من يعمل أخلاقياً ، يعمل فى نفس الوقت فى سبيل تحقيق منفعة أو (اقتصاديا) ، إذ كيف يستطيع أن يسعى لتحقيق غاية معقولة إذا لم يختر هذه الغاية بوصفها غاية ما لعمل من أعماله . . ويرى كروتشه أنه من المستطاع أن نسعى لتحقيق غاية اقتصادية دون أن نحاول السعى لإدراك غاية أخلاقية ، كما يمكن لنا النجاح فى الناحية الاقتصادية ، دون أن يكون لفعلنا غاية معقولة أو أخلاقية . والأمثلة الدالة على ذلك متعددة . فلدينا سيزار بورجيا أو أياجو ، فمن ذا الذى لا يعجب بشدة مراسهما وقدرتهما برغم أن أفعالهما ذات سمة اقتصادية أى تسعى لتحقيق منفعة وتحقيق غاية ما ، وان لم تكن أخلاقية بالمعنى المفهوم . أما الفعل الأخلاقى فلا يمكن أن يتحقق إلا إذا تضمن فى باطنه غاية الوجه الأول من الناحية العملية أى الغاية الاقتصادية .

بهذا ، وبعد أن بين كروتشه ترتيب مظاهر الروح الأربعة ، وأسبقية النظر على الفعل العملى ، تكون ملامح فلسفته الروحية قد تحددت ، ولذا فانه عنى بعد ذلك باستبعاد ما يتعارض مع هذه الفلسفة ، وركز كلامه على الاستاتيقا والفن والتعبير ، الذى يرفض تقسيمه أية تقسيمات أخرى مماثلة للأقسام الشائعة فى البلاغة أو تاريخ الفن ، أى إلى كلاسيكية أو رومانتيكية وواقعية ورمزية مثلا ، وكل ما هناك هو وجود تعبيرات ناجحة وأخرى فاشلة . ولنرجع مثلا إلى تقسيم التعبير إلى رومانتيكى وكلاسيكى فقد أسميت التعبيرات الناجحة فى بعض الأحيان كلاسيكية بوصفها مكتملة ، باعتبار التعبيرات الرومانتيكية تفتقر إلى التوازن والكمال ، وفى بعض الأحيان قيل أن الكلاسيكية

تعنى الجمود والتصنع . أما الرومانتيكية فتعنى الحرارة والحيوية والتعبير الحق .

كما أنه رفض النظريات الأخرى التى لم تر الغاية الاستاتيقية فى نجاح التعبير ، بل رأتها فى إثارة المشاعر ، وهى المذاهب التى تعرف باسم مذاهب اللذة فى الفن . وهو لا ينكر وجود مثل هذا الفن . إلا أنه لا يراه ينتمى إلى الاستاتيقا بمعناها الصحيح ، بل هو بالأحرى ينتمى إلى الاقتصاد . وربما بدا هذا القول غريباً ، ولكن تبرير كروتشه ، طريف تماماً ، لأنه يرى أن معيار الاقتصاد هو المنفعة أو اللذة والألم ، وهو نفس معيار مذهب اللذة أو Hedonism . ولعلنـا لا نعجب من هذا الرأى ، إذا عرفنا أننا نتبعه فى أغلب الأحيان ، عند ما نصف فناً معيناً بأنه يجرى وراء المنفعة أو بحثاً عن « لقمة العيش » كما نقول .

كما أنه لا يعترف بأكثر التصورات الشائعة فى الاستاتيقا ، والتى يتنازع الاستاتيقيون حول تحديدها وتعريفها ، مثل « الجميل » و « الجليل » و « الوقور » و « الرصين » و « المتسامى » . . . الخ . إذ من الممكن اختراع عدد لانهائى من هذه الكلمات كما هو الحال فى العلوم الطبيعية . وإذا نظر الاستاتيقيون إلى مثل هذه التصورات أو المقولات نظرة جدية ، فانهم سيحارون لكثرة ما فيها من تناقض، وسيشاركون « جان بول ريشتر » فى قوله « إن النتيجة الوحيدة التى يمكن أن تستخلص من التعريفات الكثيرة (للكوميدى) هى أنها كلها كوميدية فى ذاتها » .

وغنى عن البيان أن نظرة كروتشه الروحية تتعارض على طول الخط مع النزعة الطبيعية التى تعجز عن النظر إلى المشكلات إلا فى ضوء العلية والفكر المجرد ، والتى ترى الجمال فى الاستاتيقا جمالا طبيعياً فحسب ، والتى استعاضت عن المعايير الاستاتيقية الروحية بمعايير أخرى تناسب المادة الخارجية التى هى مجرد عامل مساعد لظهور العمل الفنى ، والتى أسرفت فى محاولة تحليل الجمال الطبيعى لأنها ظنت أنه شىء قائم فى الواقع . ولم تتصور أنه مجرد نتيجة عابرة قد ترتبت على العمل الاستاتيقى . إذ أنه لا يمكن تسمية أى شىء لم يصدر عن الروح الاستاتيقية بالجميل أو القبيح . أما هذه النزعات الطبيعية فقد أسرفت إلى أبعد حد عند ما نسبت هذا الجمال إلى أشياء طبيعية بل وإلى الأشكال الرياضية التى تتبع تصورات الرياضة ، كما أنها تورطت عند ما ظنت أن الاستاتيقا هى مجرد محاكاة لنموذج قائم قد يكون زهرة أو شكلا إنسانياً أو مشهداً طبيعياً ، وتصورت أن مثل هذه النظرة وحدها هى الكفيلة بتحقيق الموضوعية فى الفن ، إلى جانب توهمها أن الفنان يحاكى الطبيعة بينما قد يكون من الأصوب القول بأن الطبيعة هى التى تحاكى الفنان . فالفنان لا يبدأ من الواقع الخارجى بقصد تحقيق عمل فنى يلتقى مع هذا الواقع فى منتصف الطريق ، بل هو يبدأ من التأثير أو الحدس الذى يتحول إلى تعبير ، ومنه ينتقل الفنان إلى الواقعة الطبيعية التى يستخدمها أداة تتجسم فيها الواقعة المثالية .

من هذا يتبين كيف ضلت النزعات الطبيعية الطريق لأنها قد اتبعت سبيلا مضللا وذلك عند ما قامت بتقليد الرياضة ، وصنفت الحقائق المادية والطبيعية بقصد البحث عن الجميل والقبيح والجليل والمتسامى . . وقد راوغتها هذه الحقائق ، ولم يحدث أى اتفاق على هذه التصورات الباطلة ، ودعت الحاجة إلى أخـذ الأصوات كما هو متبع فى البرلمانات ، وكأن الاستاتيقا يمكن أن يفهم عن طريق الاستقراء . وزاد الطين بلة ،

البحث عن قوانين وقواعد ذهبية تحول الفعل الاستاتيقى الروحى إلى عمل آلى ميكانيكى . إذ ظنت هذه النزعات الطبيعية أن المعارف التكنولوجية التى يستخدمها الفنانون لتجسيم عملهم الفنى ، والتى تحتوى على بعض القواعد الميكانيكية والمعلومات المرتبطة بالوزن ومقاومة المادة ومواد النحت وأنواع الحجارة ، أى النصائح العملية المتعددة ، هى الاستاتيقا .

وقسمت هذه النزعات الفن إلى فنون سمعية وأخرى مرئية ، وفنون مكانية وأخرى زمانية ، وفنون ساكنة وأخرى متحركة ، كما رتبتها حسب قوة تأثيرها . فطوراً جعلت الموسيقى فى القمة وطوراً آخر جعلت للعمارة الصدارة .. كما أنها شكت فى بعض الأحيان فى استقلال الفن وجعلت قيمته مرتبطة بقيمة خارجية مستمدة من أشياء خارجه كالأخلاق أو الاقتصاد .. الخ

بقيت بعد ذلك مشكلتان ، هما التقدير والتذوق ، والصلة بين اللغة والفن . وكما رأينا قد رفض كروتشه وجود نموذج طبيعى أو صناعى (موديل) يقاس إليه العمل الفنى ، كما أنه لم يعترف بوجود درجات للتعبير . ونظر إلى هذه المشكلة نظرة مطلقة ، إذ رأى التعبير إما ناجحاً وهو ما يسمى بالجميل ، أو فاشلا ، وهو ما جرت العادة على تسميته بالقبيح . فكيف إذن نعرف أن التعبير كان ناجحاً . ليس أمامنا سوى وسيلة واحدة وهى التمثل التاريخى . فنحن إذا أردنا أن نقرر حكماً على « دانتى » ، كان من واجبنا أن نعلو إلى مستواه . فلا صحة للزعم بأن الحكم على أى عمل فنى يعنى مقارنته أو قياسه بالإضافة إلى أى شىء آخر ، لأن العمل الفنى لا يقاس إلا بذاته . وليست هناك حاجة لاثبات أن التذوق لا يتحقق إلا باتباع هذه الوسيلة ، لأن الأعمال الفنية لا تؤثر إلا فى الأرواح المهيأة لتقبلها ، ومعنى هذا هو أن المتذوق يضع نفسه مكان الفنان ، أى أنه يحيى التعبير الأصلى ، بأن يستحضر مرة ثانية ظروفه النفسية وبذا يمكن مشاهدته كما تحقق فيما مضى . ومن ثم تبدو أهمية البحث التاريخى لفهم الأعمال الفنية والأدبية ، إذ بدونه ستختفى قيمة أى عمل فنى تحقق فيما مضى . ويرى كروتشه ضرورة التفرقة بين التاريخ كما يقصده والرجوع إلى سيرة الفنان ودراسة العادات والتقاليد التى كانت شائعة فى عصره ، لأن هذه أمور تعد خارج العمل الفنى ، ولن توضحه .

بقيت المسألة الأخيرة وهى الصلة بين اللغة والفن ، وقد عالجها كروتشه باقتضاب شديد . فهو يرى أننا إذا تصورنا علمى الفن واللغة بوصفهما علمين حقيقيين فانه سيتضح لنا على الفور أنهما ليسا بالشيئين المتمايزين ، بل هما شىء واحد . فاللغة ما هى إلا صوت منطوق ومحدد ومنظم بقصد التعبير . ولقد احتدم النزاع حول تبعية اللغة للعلم التاريخى أو العلم الطبيعى ، وهل تتبع النفس أو الطبيعة . فقد زعم أنها مماثلة للتعبيرات الطبيعية الخاصة بالمشاعر ، والتى يشترك فيها الإنسان والحيوانات . والواقع أن ما سبق قوله عن العمل الفنى ، يصدق كذلك على اللغة ، لأن اللغة ابداع مستمر ، وهى تعتمد على التعبير لا المحاكاة ، لأن التأثيرات الدائمة التغير تظهر تغيرات حدسية ومعنوية مستمرة ، أى أنها تبعث بتعبيرات جديدة على الدوام . فكل إنسان يتكلم وفقاً للأصداء التى ترددها الأشياء فى روحه ، أى وفقاً للتأثيرات التى يتأثر بها ، ولذا فمن السخف القول بوحدة فى اللغة ، لأنها ليست مكونة من أشياء مادية جاهزة فى الخارج يمكن الرجوع إليها وفقاً للمشيئة . والحقيقة أن كروتشه محق فى هذه المسألة من ناحية ، لعلنا نصادفها عند الترجمة من لغة إلى أخرى . إذ أننا نتوهم أحياناً

وجود وحدة فى المنطق تربط جميع اللغات بعضها ببعض ، ثم يتضح فيما بعد ذلك أن اختلاف أساليب اللغات المختلفة ليس مسألة عابرة يمكن التجاوز عنها ، ومن هنا تنشأ أخطاء جسيمة فى الترجمات لعلها ترجع إلى الجانب التعبيرى الشخصى فى اللغات وإلى الاختلافات الفردية بينها .

وبذا أتم كروتشه عرض نظريته ، وهو يزهو لأنه استطاع أن يقتضب ، إذ لم يكتب مؤلفاً من عدة أجزاء ، كما حدث فى مؤلفات الاستاتيقا الكثيرة فى القرن التاسع عشر . والحق أنه تمكن من عرض عدة مسائل فى صفحات قليلة ، فهو قد درس طبيعة الحدس أو التعبير ، أى ما يدعى بالحقيقة الفنية ، ثم أوضح صلته بباقى مظاهر الروح ، أى بالتصور والاقتصاد والأخلاق . ثم استعرض الأخطاء التى ترتبت على عدم فهم وحدة الروح ، أو عدم إدراك تبعية الفن للفعل النظرى واستقلاله الذاتى بالإضافة إلى جوانب الروح الأخرى . ولم ينس أن يشن حملة شعواء على النزعة الطبيعية وأنصارها ، وأولئك الذين غيروا موضوع الفن وجعلوه المسائل التكنيكية ، التى تعد فى خدمة الفن ، ولا تعتبر كل شيء فيه ؛ أى أنصار المذهب المسمى بالفن الصورى Formal Art .

وخصص كروتشه الجزء الثانى من كتابه للكلام عن تاريخ الاستاتيقا . وهذا الكتاب الأخير قد لا يصح على الاطلاق تلخيصه ، لأنه يتألف من خلاصة نظريات أكثر من مائة فيلسوف ومفكر وناقد وشاعر فى الاستاتيقا . ولا أظن أن القارىء سيستفيد من مجرد ذكر إشارات أو أسماء ، لأننى أكتب مقالا لا فهرساً . غير أننى قد شعرت بعد قراءة هذا الكتاب الثانى ، أنه إعادة لذكر النظرية بطريقة أخرى ، إذ فيه يناقش كروتشه أفكار الاستاتيقا التى قد تتشابه مع مذهبه أو تختلف عنه على ضوء النظرية التى اهتدى إليها . وكان من المنطقى أن يعنى كروتشه بذكر جهود الإيطاليين ، التى طالما أغفلت فى مراجع الاستاتيقا الأخرى غير الإيطالية . ولذا ذكر لنا كروتشه نظريات بعض الفلاسفة الإيطاليين من أمثال « كامبنيلا » وروبرتيللى Robertelli وكاستيلفترو Castelvetro من عصر النهضة ، كما أنه أكد دور فيكو العظيم فى الاستاتيقا فى القرن الثامن عشر . فهو مع تقديره لأصالة « باومجارتن » Baumgarten ، الذى يعزى إليه عادة ابتكار كلمة « استاتيقا » ، إلا أنه يرى أن فيكو قد استطاع أن يهتدى قبله بعشر سنوات — أى عند ما نشر كتابه العلم الجديد Scienza Nuova — الذى لم يعرف خارج إيطاليا ، بل نستطيع القول بأنه لم يعرف خارج نابلى — إلى نتائج أعظم قدراً . ففى هذا الكتاب ذكر فيكو عدة أفكار ، نلاحظ تأثر كروتشه بها . ومنها على سبيل المثال أن الشعر يسبق الفكر ، إلا أنه يعقب الحس ، وأن الناس يشعرون قبل أن يكتمل وعيهم ، وأنهم يشعرون فى البداية دون أن يكونوا على وعى ، ثم يظهر وعيهم الذى يكون مصحوباً بقلق الروح واضطرابها . ولقد نجح فيكو فى اظهار الحد الفاصل بين الفن والعلم ، وبين الخيال والعقل ، كما أنه أكد دور الشاعر ، ففى رأيه أنه يبعث الحقيقة فى الأشياء وبدونه كانت ستظل غير حقيقية . ومن الآراء الهامة التى طرب لها كروتشه القول بأن اللغة والشعر من الناحية الجوهرية شيء واحد ، وهو رأى كان يتميز بالنضوج فى زمان كان يسير بغير تبصر وراء النحويين ، الذين اعتبروا النثر ذا منزلة أعلى من الشعر من ناحية الحقيقة . واكتشف فيكو كذلك أن الشعر هو اللغة

الأولى التي عرفتها الشعوب كافة . كما أنه خصص الجزء الثاني من كتابه للكلام عن الشعر وعن طبيعة اللغة والأساطير . إلا أنه قد أخطأ عند ما ظن أن هناك مرحلة تاريخية تدعى مرحلة الشعر . أعقبتها مرحلة فلسفية اكتشفت فيها العلوم .

وأظهر كروتشه اعجاباً مماثلا بفيلسوف إيطالي آخر من القرن التاسع عشر هو دى سانكتيس De Sanctis . فاليه ترجع الفكرة التي أبرزها كروتشه القائلة بأنه لا وجود « للتصور » في الفن أو الطبيعة أو التاريخ . لأن الشاعر يعمل تلقائياً بغير تصورات . كما أن الفلسفة بتجريداتها وتأملاتها وتصوراتها تعمل بطريقة مقابلة للفن . وقد ترتب على آرائه هذه تأكيد استقلال الفن . وقد احتاط دى سانكتيس ولم يستخدم عبارة « الفن للفن » خشية الظن بانعزال الفنان عن الحياة . والقضاء على مضمون العمل الفني . وتحول الفن إلى برهان على البراعة والمهارة .

ولم يقتصر تأثر كروتشه بالإيطاليين وحدهم ، إذ أنه أشاد في أكثر من موضع بالمثالية الألمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبحركتها الرومانتيكية . وليس من شك في أن تأثره واضح تماماً ، غير أنه قد أكد اعجابه بثلاثة فلاسفة ألمانيين بوجه خاص ، ربما أغفلت أكثر المراجع الاستاتيقية ذكر أسمائهم ، وهم : شلاير ماخر Schleirmacher وشتاينتال Steinthal وهمبولت Humboldt . فالأول الذى عرف بأفكاره في اللاهوت أكثر مما عرف بأفكاره الاستاتيقية قد أبرز دور الاستاتيقا في الحياة الفكرية الحديثة ، كما أنه عارض النظرة الأرسطية التي عجزت عن التحرر من النزعة التجريبية ، ومن دأب البحث عن القوانين . وكان من رأيه أن نطاق الفن هو الوعى بالذات ، وأنه من الواجب التفرقة بينه وبين التصور ، الذى يعنى الوعى بوجود هوية بين اللحظات المختلفة والوعى بالذات هو هذا الاختلاف ذاته . الذى ينبغى ادراكه . لأن الحياة في كليتها ليست شيئاً آخر غير نمو هذا الوعى كما ينبغى التفرقة بين هذا الوعى والوعى الحسى . أى الشعور باللذة والألم . وبذا اهتدى إلى تعريف الفن بأنه فعل حر ، بينما تخضع كل من اللذة الحسية والمشاعر بطريقة ما إلى غاية موضوعية خارجها .

أما سر اعجابه « بهمبولت » و « شتاينتال » . فهو ادراكهما الصلة الوثيقة بين اللغة والفن . فهمبولت مثلا قد أدرك أن اللغة ليست شيئاً قد انبعث بقصد التعامل الخارجى . بل على العكس أنها شيء باطنى يدل على النهم إلى المعرفة ، وإلى محاولة الاهتداء إلى حدس الأشياء . فاللغة إنسانية في صميمها ، وهى لا تتطور بفعل الإدراكات الحسية ، بل هى تنبعث من باطن الإنسان . وبذا تمكن همبولت من اكتشاف حقائق جديدة عن اللغة ، وهى صورة اللغة الباطنية ، التي لا تعد تصوراً منطقياً أو مجرد محاكاة لأصوات الطبيعة ، كما ظن النحويون . وأكد « شتاينتال » أنه من غير الصحيح أننا نعجز عن التفكير عند ما لا تتوافر الكلمات ، إذ أن الأخرس الأبكم يفكر عن طريق الإشارات ، والحقيقى أننا لا نستطيع أن نفكر عند ما لا تتوافر التعبيرات . وبذا استطاع شتاينتال أن يحرر اللغة من المنطق ، وأن يجعلها تابعة للتعبير .

هذا عرض سريع لكتاب كروتشه « الاستاتيقا » بوصفها علم التعبير واللغة . ولقد خشيت أثناء قيامى بالعرض أن تزداد النظرية غموضاً بتأثير النقد ، أو من جراء ذكر الاعتراضات الكثيرة التي وجهت إليها ، خاصة وأن لها وحدة روحية ينبغى أن تراعى ، ولذلك

راعيت بقدر الامكان أن أرجىء جميع هذه الانتقادات حتى ينتهى عرض النظرية .

وأول اعتراض قد يقال فى هذا الصدد هو أنه من الغريب أن تجىء نظرية كروتشه فى الاستانيقا ، بعد حملته الكبيرة على التصنيف العلمى ، وعلى الاكثار من التعاريف والتحديدات حافلة بهذه التصنيفات والتعريفات . ومن المفارقات ، أن تظهر نظرية كروتشه وهو من أكبر الدعاة إلى الحرية بمعناها العملى والنظرى ، فى صورة دجماتيقية رهيبة . فهو بعد أن تكلم عن مظاهر الروح أو الواقع الأربعة ، قال باستحالة مظهر خامس لها ، ولذا أنكر أن تكون الفلسفة أو الدين أو التاريخ من مظاهر هذه الروح ، ولجأ لهذا السبب إلى ارغام هذه الصور الروحية الرئيسية على الانطواء داخل قوالبه ، بطريقة تعسفية عنيفة .

ونحن لا نتوقع أن تكون الاصطلاحات الفلسفية محدودة تحديداً جامعاً مانعاً قاطعاً مثل الاصطلاحات الرياضية الإقليدية مثلا ، غير أن كروتشه قد أسرف فى إشاعة البلبلة باستخدام اصطلاحات إبستمولوجية مثل «الحدس» و « التعبير » و « التأثيرات » و«التمثلات» وجعلها فى بعض الأحيان مترادفة ، على حد قول « بابينى » دون ذكر أية حيثيات ، ولعله قد ظن أنه فوق كل حيثيات . كما أنه لم يتمسك بمدلول واحد لأية كلمة من هذه الكلمات . فكما قال الدكتور باتانا كر Patanakar, فى مجلة الاستاتيقا البريطانية أخيراً أنه قد استخدم كلمة التعبير بثلاثة معان على الأقل ، ولهذا فلم يكن من حقه أن يغضب عند ما يخلط المفكرون بين التعبير عنده ، وبين الـ Einfühlung [1] . كما أن الصلة الحتمية التى أصر كروتشه على الافصاح عنها بين الحدس والتعبير غير حقيقية على الاطلاق من الناحية التجريبية ، إذ ربما كان كل تعبير فى الأصل حدساً ، غير أنه من غير الضرورى على الاطلاق أن يصلح كل حدس تعبيراً . ونحن قد نرى الاسراف فى تأكيد دور الفن فى المعرفة الإنسانية ومحاولة ابعاده عن المشاعر ، وعن القيام بدور أساسى فى تدعيم الرابطة التعاطفية بين الناس — وهو رأى مأخوذ عن آراء الرومانتيكيين الألمان وبصفة خاصة شوبنهاور الذى جعل هناك صلة بين قيام الفن وتوقف الإرادة عن فاعليتها — من الآراء الخطيرة التى أصبحت تهدد استمرار الفن الحديث ، الذى يحاول من الناحية العملية اتباع هذه النظرة .

وترغمنا نظرية كروتشه على فهمها فى صورتين . فهى من ناحية قد جعلت هناك وحدة فى الروح ، وقد أكد كروتشه أكثر من مرة أن التقسيمات التى لجأ إليها كانت ضرورية من أجل التفسير والتوضيح ، ومع هذا فقد رأيناه فى أحيان كثيرة يرى استقلال الفن أهم بكثير من وحدة الروح . فهو قد جعل الاستاتيقا أساس الحياة الروحية ، حتى يتسنى قيام الفن بمعزل عن جوانب الحياة الروحية الأخرى النظرية والعملية وحتى لا يخضع الفن من جراء ذلك إلى غايات خارجه كالمنطق والاقتصاد والأخلاق ، ولكنه عند ما فعل ذلك جعل الحياة الروحية تتعرض إلى ما يهدد وحدتها ، وليته جعل جميع جوانب الحياة الروحية تتبادل التأثير بغير استثناء وهو ما يحدث بالفعل ، كما نلاحظ فى تجربتنا ، وألا يقوم بينها أية أسبقية من ناحية الزمن أو القيمة . وحقيقة أن كروتشه قد ذكر فى كتابه « فلسفتى » أن استقلال الفن لا يتعارض مع وحدة الروح ، وكان يقصد بالتأكيد فى هذا القول الاستقلال عن الخضوع لأية

---

[1] Einfühlung كلمة ألمانية ليس هناك ترجمة لها فى أى لغة من اللغات ، ومعناها أن الاستمتاع الاستاتيقى هو أن نشعر باننا نحيا فى أى شىء خارجى .

غاية أخلاقية أو منطقية ، ولكننا قد رأيناه فى أحيان أخرى يجعل من استقلال الفن الكامل ما يجعله دولة داخل دولة . وإلى جانب هذا فأغلب الظن أنه تشكك فى بعض الأحيان فى اسقلال الفن ، أو الحدس بمعنى أصح ، وقد بدا هذا عند ما ذكر : أن أكبر جانب من حدوس الرجل المتحضر مشبعة بالتصورات ، غير أنه يستطاع تصور حدوس خلت تماماً من أية روابط فكرية » .

بقيت مسألة أخيرة ،أشارت إليها « سوزان لانجر » فى كتابها « الشعور والشكل » Feeling and Form وهى خاصة بتمسك كروتشه الدجماتيقى بثانوية دور « التكنيك » الفنى ، أو وفقاً لقول كولنجوود فى كتابه عن « مبادىء الفن » : « أن العمل الفنى يعد منتهياً بعد أن يكون الفنان قد انتهى من ابتداعه فى ذهنه » . وليت هذا الكلام كان صحيحاً ، فالواقع أن المشكلات التكنيكية ليست مسائل تافهة أو على هامش الفن ، حتى ينظر إليها هذه النظرة الهزيلة . ولا أظن أن كروتشه كان يقصد شيئاً آخر غير الشعر عند ما كان يتكلم عن الفن ، كما فعل القدماء من أيام أرسطو . ولكن الحقيقة أن الفنون الأخرى غير الشعر ، حافلة بالمشكلات التكنيكية ، بحيث نستطيع القول فى بعض الأحيان بأن معيار التفرقة بين العمل الناجح من الناحية الفنية والآخر الذى أخفق ، هو القدرة على حل المشكلات التكنيكية ، التى تحول الفن من صورة ذهنية خيالية بالقوة ، إلى صورة متجسمة فى الخارج بالفعل ، يستطيع أن يراها الآخرون وأن يتحدثون عنها ، لأن الفن ليس مسألة شخصية فحسب ، لا يراعى فيها المتذوقون .

أما ما قاله عن تماثل الفن واللغة فلعله لا يزيد عن مجرد خاطر ، وكان الأفضل هو أن يستوفى البحث فى هذه المسألة ، إذ لا يمكن تجاهل عوامل أخرى ، كالمجتمع مثلا ، فى مثل هذا البحث الخطير ، وهو ما يرفضه كروتشه بكل تأكيد .

هذا النقد كان ضرورياً ، ولا أظنه يسىء إلى النظرية أو يبخسها حقها ، لأن النظرية الفلسفية الحقة هى التى تثير جدلا يزيد من خصوبة الفكر ، الذى يعد أعظم قيمة من أية نظرية فى ذاتها .

